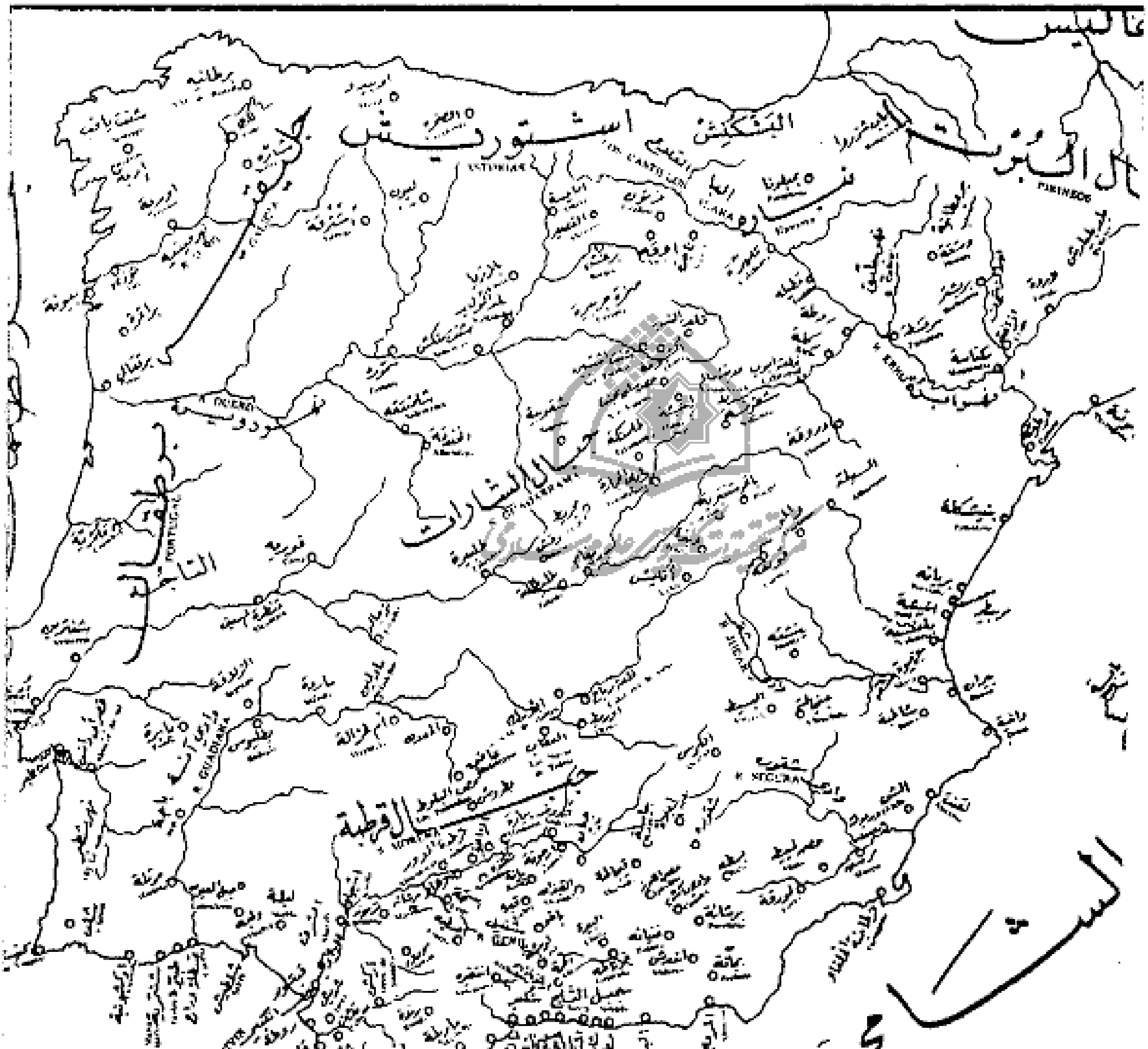
دراسات أندلسية



ذو القعدة 1411 العدد 6 جـوان 1991

مجلّـة دراسـات أندلسيّـة

مجلّة علميّة مختصّة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسها ومديرها

جمعة شيخة

هيئة التحرير : فرحات الدّشراوي ، محمّد اليعلاوي ، عبد السّلام المسدّي ، ميكال دي إبلزا ، محمّد الرّزقي ، حمّودة لهميسي ، محمود طرشونة ، جمعة شيخة ، محمد الهادي الطّرابلسي ، نجيب بن جميع ، محمّد الدّقي .

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان .

ثمن الاشتراك السّنوي :

بتونس : 8،000 د.ت .

بالبلدان العربيّة : 12 دولارا .

بقية البلدان : 16 دولارا .

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوّالة بريديّة في الحساب الجاري 94 ــ 543 تونس أو بواسطة حوّالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك) .

توّجه المراسلات بآسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : **د. جمعة شيخة** .

ص. ب. رقم 51 ــ 1008 تونس ــ باب منارة ــ الجمهورية التونسيّة ــ تليفون : 227.616 .

مجلـــة
دراسات أندلسية

العدد السادس

1411 / 1991

تونـــس

طبع بمطبعة المغاربية للطّباعة والنّشر والإشهار
(3200 نسخة)

الفهــــرس

+++ +++ +++
+++

تصـــديــر

يصدر العدد السّادس من مجلّة «دراسات أندلسيّة» بعد فترة وجيزة من تحقّق أمل كبير كان يراودنا منذ سنوات، وسعينا إليه بإخلاص فما خاب سعينا. نعم تجسّم الحلم في دنيا الواقع بحصولنا على التّأشيرة القانونيّة لإنشاء الجمعيّة التّونسيّة للدّراسات الأندلسيّة[1].

وهكذا أصبح لدينا ــ وفي ظرف ثلاث سنوات فقط ــ إطار شرعيّ لعملنا هو جمعيّتنا ولسان ناطق بٱسمها هي مجلّتنا. إنّ هذا المكسب الثّقافي الثّمين سيكون لعزائمنا قادحا ولهممنا حافزا على مزيد البذل والتّضحية والصّمود خدمةً للفكر التّونسي المعاصر بصفة خاصّة والفكر العربي بصفة عامة في مجال البحث النّزيه والدّراسة الرّصينة، والمنطق السّليم، من أجل غاية نبيلة هي إبراز صفحة رائعة من الحضارة الإنسانيّة في شبه الجزيرة الإيبيريّة.

ولهذه الجمعيّة بمجلّتها مبادىء لا تحيد عنها، ستكون لنا نبراسا منيرًا ووهجا وضّاء في خضمّ توابع أحداث وزوابع صعوبات هي كالأشواك تدمي ولا تقتل يزرعها من قصر

(1) صدر الأمر بإنشائها في الرّائد الرسمي بتاريخ 26 /3 /1991 وتركّب اللّجنة من السّادة: الدّكتور فرحات الدشراوي (رئيس)، الدّكتور جمعة شيخة (كاتب عام)، والأساتذة: سليم ريدان، نجيب بن جميع، محمد بن عبد الجليل، محمد القاضي، صالح بن رمضان، كمال عمران (أعضاء).

باعه في العمل الجدي والمفيد وطال ذراعه في التعطيل والتجميد.

ولهذه الجمعيّة ومجلّتها أهداف سامية ستسعى لتحقيقها داخل بلادنا وخارجها:

ففي الدّاخل سنلحّ على أنّ البحث العلميّ في ميدان العلوم الإنسانيّة لا يقلّ أهمّيّة عن البحث العلمي في ميدان العلوم الصّحيحة. فكما أنّ الطائر لا يستطيع أن يحلّق في الجوّ بجناح واحد، والإنسان لا يقدر على السّير برجل واحدة، فكذلك الأمم لا تتقدّم بصنف واحد من العلوم. وسنلحّ أيضا على أن يكون التّشجيع على البحث العلمي في العلوم الإنسانيّة سياسة على النّطاق القومي أي أمرًا طبيعيًا وعن اقتناع، بعيدًا عن مجاملة مقيتة في النّفس محدودة في الزّمن، فالطائر الكسير لن يطير ولو صغنا له جناحًا من ذهب والإنسان الكسيح لن يسير ولو نشرنا له رجلا من آبنوس. ولقد أرانا التاريخ قديما وحديثا أنّ الأمم التي يبزغ من بين أفرادها عظماء الفلاسفة وكبار المبدعين وجهابذة الكتاب هي التي يبرز بين أحضانها أفذاذ العلماء ونوابغ المخترعين وعباقرة الأطبّاء.ولنا في بغداد والقاهرة والقيروان وقرطبة خير دليل من القديم وفي أمم الغرب كفرنسا وانقلترى وأمريكا وألمانيا أوضح برهان من الحديث. ولئن استطاعت العلوم الصحيحة الكشف عن اسرار الطبيعة فتحكّم فيها الإنسان وسخّرها لمصالحه الماديّة. فما أحوجنا اليوم لعلوم أخرى تعين على كشف أغوار النّفس وسبر خبايا المجتمع لتضمن لحاضرنا ومستقبلنا ــ أفرادًا وجماعات ــ ضربًا من التوازن النّفسي والاستقرار الاجتماعي.

كما أننا سنلفت الانتباه إلى أنّ التحوير في برامج التعليم أمر في غاية الأهمّيّة في بلادنا وتأثيره سيكون خطيرًا وبعيد المدى. لكن من الضّروري أن تشارك فيه كلّ الطاقات المتحمّسة والرّاغبة دون انتقاء غير مبرّر أو إقصاء غير مقنع وأن نراعي فيه حدًّا أدنى من التوازن بين اختيارات البلاد وهذه البرامج الجديدة. فمن منّا ينكر البعد المغاربي في تلك الاختيارات ومع ذلك لا نجد لحضارة هذا المغرب وثقافته وفكره وأدبه في برامجنا الجديدة إلّا نسبة ضعيفة لا تسمن ولا تغني من جوع. وهكذا ننشئ جيلا سوف لن يتحمّس لواقع ثقافي يعيشه جسدا ومادة ولا يعيشه فكرا ووجدانا، ولن يتحمّس لدراسة يعيشها تنظيرًا وتجريدًا ولا يعيشها واقعا ملموسا[2].

---

(2) خدمة للتحوير في برامج التعليم ببلادنا ومساهمة منّا في إنجاحها، رأت هيئة التحرير أن تفتح المجال للكتابة في مواضيع تهمّ التراث الأندلسيّ بصفة خاصّة والتراث العربيّ الإسلاميّ بصفة عامّة: وذلك لتمكين أكبر عدد ممكن من الأساتذة من الكتابة في اختصاصاتهم المتعدّدة، ولخلق ضرب من الترابط العضويّ بين التعليم الثانوي والتعليم العالي، دون مسّ بطبيعة الحال من تميّز المجلّة بالدّراسات الأندلسيّة.

وفي العالم العربيّ ستحاول هذه الجمعيّة بالاعتماد على تراثنا الأصيل التّذكير بالقيم العربيّة النّبيلة وإحيائها والتّعامل على أسسها فيما بيننا: فلا الغدر من شيمنا ولا الفرح لمصاب الأخ من أخلاقنا ولا محاولة اقتناص الفرصة لجلب منافع آجلة أو عاجلة من مبادئنا. لذا فنحن نتعاطف مع الكويت في محنته ونتألّم للعراق في جراحه ونغضب مع الفلسطينيّين لحقوقهم ونحبّ لبنان في مصالحته ووحدته. ومن يريد أن يحاسبنا على هذه المشاعر كلّها أو بعضها، فهو يريد أن يجتثّ من أعماقنا أعظم ما فينا من تسامح أخوي ونبل أخلاقي. وبهذه القيم وبتلك المبادئ تصبح جامعتنا (الجامعة العربيّة) جامعة بحقّ لا من أسماء الأضداد.

وفي الخارج، ستسعى جمعيّتنا إلى تدعيم القيم الإنسانيّة بتقريب الشقّة بين الحضارات المختلفة والعقليّات المتباينة والمصالح المتضاربة، وإيجاد أرضية صلبة للتّسامح والتّعاون والتّآخي.

ومن أجل الاقتراب من هذه الأهداف النّبيلة ستندّد بمن يحاول معالجة التعصّب، إن وجد، بتعصّب أشدّ وأعتى لأنّه الأقوى. فجراح التّعصب لا تعالج بتعميقها بل بتضميدها، ولأنّ استعمال القوّة ــ ونحن نتأهّب للدّخول في القرن الواحد والعشرين ــ بين الأمم، هو انتحار للعقل، واستعمال العنف في المجتمع هو ذبح للقيم.

وستندّد أيضا بكلّ من يتعامل بازدواجيّة مقيتة مع حقّ الشّعوب، لأنّ هذا من شأنه أن يخلق الشّعور بالضّيم لدى الضّعيف المقهور، والشّعور بالضّيم يخلق الحقد في القلوب، والحقد في القلوب يولّد اليأس في النّفوس. ويأس الضّعيف المقهور معول هدّام فيه الضّنى ومنه البلاء. وبانتزاع فتيل اليأس يأمن الطّفل ــ الإنسان في المشرق: مهبط الأديان، فلا تمزّق أشلاؤه وهو مختبئ في ملجأ، ولا يقتل وهو يصلّي في مسجد ولا يحرم من الوطن ويُشرّد من البيت لأنّه ضعيف ، ولا يُرعب أو يفزع وهو في حضن أمّه وأبيه.

د. جمعة شيخة
مدير المجلة

حول مرور ابن تومرت بالأندلس في طريقه إلى المشرق

أ. عمر بن حمادي
كليّة الآداب (قسم التاريخ) ــ منّوبة

لقد كُتب الكثير عن ابن تومرت، وفي كل ما كتب عنه نجد هناك شبه اتّفاق بين الباحثين على أنّ الغموض مازال يُحيط بعدد من النّقاط المُتعلّقة بحياته ونشاطه. فنحن مازلنا نجهل مثلا التّاريخ المضبوط لولادته، ونجهل الكثير عمّا يتعلّق بصباه ورحلته؛ كما أنّنا غير ملمّين الإلمام كله بما يتعلّق بنشاطه باعتباره آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر أوّلا ثم باعتباره داعية لحركة فكريّة وسياسيّة ثانيا[1].

وقد اخترنا أن نتوقّف عند نقطة صغيرة من هذه النّقاط التي مازالت غامضة: وهي المُتعلّقة بدخوله الأندلس، عندما عزم على تلقّي العلم خارج وطنه بجبال الدّرن. فمصادرنا مختلفة فيما بينها حول هذا الموضوع. ففي حين ذكر عدد منها أنّه كان لابن تومرت مرور بالأندلس قبل التحاقه بالمشرق، يُفهم ممّا يقوله صنف آخر من هذه المصادر أنّ ابن تومرت لم يتوقّف بالأندلس، بل توجّه مُباشرة إلى المشرق منذ خرج من مناطق قبيله.

وتبعا لذلك انقسم الباحثون المعاصرون بين مؤيّد لهذا التّوقّف بالأندلس ورافض له، وبنَوا على كلّ من الرّأيين استنتاجات مختلفة أخذت أبعادا لها وزنها في بعض الأحيان، كالرّبط مثلا بين المرور بالأندلس وتأثير المذهب الظّاهري في تفكير ابن تومرت.

---

(1) انظر حول هذا الغموض: Mohamed Talbi: «Ibn Tumart», Les Africains, Collection Jeune Afrique, XI, 1978, p 138-165.

وقد اخترنا أن نُناقش هذا الموضوع ـــ أوّلا باستعراض آراء الباحثين المعاصرين ومُراجعة ما تقوله المصادر، ثم بالتّوقّف عند بعض الملاحظات التي لفتت انتباهنا؛ وأخيرا بالتّعرضّ إلى موضوع المكان أو الأمكنة التي تعرّف فيها ابن تومرت على المذهب الظّاهري .

I) رأي الباحثين المعاصرين ومُراجعة ما تقوله المصادر :

لقد ناقش عدد من الباحثين المعاصرين قضيّة مرور ابن تومرت بالأندلس. فمنهم مثلا الأُستاذان محمد الشاذلي النّيفر وعبد المجيد التّركي في تحقيقهما لكتاب «الفارسية في مبادئ الدّولة الحفصيّة» لابن قنفد القسنطيني[2]، فاتّضح لهما أنّ رحلة ابن تومرت إلى الأندلس في طلب العلم «انفردت بها (أي بذكرها) المصادر الإفريقية»[3]. وهذا خطأ واضح، فابن القطّان وابن عذاري وغيرهما تحدّثا عن ذلك.

كما تحدّث الأستاذ عبد المجيد النّجّار عن هذا الموضوع في أطروحته حول ابن تومرت، مخصّصا له فقرة ذكّر فيها أساسا بآراء الباحثين الآخرين محاولا مُناقشتها، ورأى من ناحية أولى أن شكّ «لفي بروفنسال» في انتقال ابن تومرت إلى الأندلس «ليس له مُبرّرات من الوثائق فيبقى هذا الانتقال بناءً على ما ذكرته الرّوايات القديمة أمرًا راجحًا»[4]. كما رأى من ناحية ثانية أنّه «ليس من مستند مقنع لـ «هويثي ميرندا» في قوله: إنّ ابن تومرت قضى هناك سنة كاملة»[5].

ويبدو أن الذين أكّدوا على مرور ابن تومرت بالأندلس أرادوا من ذلك إيجاد مستندات لبعض الاستنتاجات، كالقول مثلا بأنّ ابن تومرت قد تأثّر هناك ببعض التّيّارات الفكريّة والمذهبيّة وعلى الأخصّ المدرسة الحزميّة لكنّ الأستاذ النّجّار لا يرى ذلك، ويعتقد أنّه إذا وُجد تأثير فلا يمكن أن يكون كبيرا إذ «يبدو من الأرجح أنّ الإقامة بالأندلس لم يطل مداها وسرعان ما أخذ (ابن تومرت) الطريق إلى المشرق»[6].

---

(2) محمّد الشاذلي النّيفر وعبد المجيد التّركي ، **الفارسيّة في مبادئ الدّولة الحفصيّة لابن قنفد القسنطيني**، تونس 1968.

(3) انظر تعاليق المحققيْن لهذا الكتاب، ص 204-205.

(4) عبد المجيد النّجّار، **المهدي ابن تومرت**، بيروت 1983، ص 67.

(5) نفسه، ص 68.

(6) نفسه، ص 67.

ـ وواضح أن هذا المسلك ـ الترجيحيّ الذي انتهجه الأستاذ النّجار هو مسلك استوجبه الحذر لفقدان الأدلّة القاطعة، ومن غير الممكن عندئذ دحض أيّ رأي من الآراء أو إثباته، وتبقى القضيّة قائمة برُمّتها: هل مرّ ابن تومرت بالأندلس؟ هل طال مقامه بها؟ ماذا زار فيها؟ وبمن التقى؟ وغير ذلك من التساؤلات. لذلك رأينا أن نُراجع ما تقوله مصادرنا في الموضوع في محاولة للتوقّف عند بعض الملاحظات.

ماذا تقول مصادرنا؟ إنّه من غير المُمكن في اعتقادي أن نواصل استعراض ما تقوله المصادر في هذا الموضوع ــ وفي غيره من المواضيع المشابهة ــ بالطّريقة التي يقع اتّباعها إلى حدّ الآن، مُقتصرين على القول إنّ زيدا يَذكر هذا في حين أن عمروا لا يذكره، فيقع ذكر اسم مصدرين أو ثلاثة للاستشهاد. فهذا المسلك غير مُقنع، ولا يُمكّن من إبراز ملاحظات قد تكون لها أهميّة كبيرة، كما أنّه يطمس بعض الجزئيّات التي قد تكون أحيانا قادرة على تغيير المعطيات إذا ما وقع إيلاؤها ما يلزم من الاهتمام.

ففي موضوعنا هذا نجد اختلافات حتّى بين مصادرنا التي تتّفق على مرور ابن تومرت بالأندلس. فبعضها تورد أنّه توقّف بالمريّة ليركب إحدى السّفن المتوجّهة إلى المشرق، وبعضها تذكر أنّه مرّ بقرطبة ليأخذ عن علمائها دون تسميتهم، في حين ذكرت لنا مصادر أخرى اسم أحد هؤلاء العلماء ــ وهو الوحيد الذي ذُكر باعتباره شيخا لابن تومرت بالأندلس ــ وهو الفقيه أبو عبد الله بن حمدين.

فالاقتصار مثلا على ذكر شيخ واحد من كل شيوخ قرطبة والأندلس آنذاك، وتسميته كفيل لوحده فيما أعتقد بأن يُلفت انتباهنا، ويدفعنا إلى بحث ما اذا وُجدت أهداف أخرى وراء ذلك، فما بالنا والأمر يتعلّق بأبي عبد الله بن حمدين!؟

لذلك بدا لنا من الأنجع أن نُصنّف هذه المصادر، آخذين بعين الاعتبار المعلومات والإضافات التي يُعطيها كل مصدر حول انتقال ابن تومرت إلى الأندلس. وقد مكّنتنا ذلك من الحصول على أربعة أصناف: صنف من المصادر ذكر مرور ابن تومرت بالأندلس، لكن مع الاقتصار على المريّة؛ صنف ثانٍ ذكر مروره بها مع الوصول إلى قرطبة؛ صنف ثالث ذكر إقامة ابن تومرت بقرطبة ونصّ على أخذه عن ابن حمدين؛ وصنف رابع لا يتحدّث عن رحلة ابن تومرت إلّا وهو يصل إلى المشرق. وقد رأينا أن نثبت هذا التّصنيف في جدول يلخّص هذه المعلومات ويُمكّننا بلا شكّ من رؤية أوضح لها:

المصدر	الأندلس فقط	الأندلس مع التنصيص على قرطبة	الأندلس مع التنصيص على ابن حمدين	من المغرب إلى المشرق
مذكرات البيذق	—	—	—	—
ابن صاحب الصلاة: المنّ	—	—	—	—
المراكشي، «المعجب»، الدار البيضاء 1978، ص 262.	—	—	—	«وكان قد رحل إلى المشرق في شهور سنة 501 في طلب العلم.»
ابن القطان، «نظم الجمان»، نشر محمود علي مكي، ص 4.	—	«قال الشيخ أبويحيى... بن وسنار... إنّ الإمام المهدي... جاز البحر إلى الأندلس طالبا للعلم ووصل قرطبة، ثم مشى من قرطبة إلى المريّة فدخل منها في مركب إلى المشرق.	—	—

ابن عذاري، «البيان المغرب»، ج ١٧، ص 59.	—	ينقل ابن القطان.	—	—
ابن أبي زرع، روض القرطاس، الرباط 1973، ص 172.	—	—	—	«... فارتحل إلى المشرق في طلب العلم فرأى مشائخ وسمع منهم...».
ابن الخطيب، «أعمال» الدار البيضاء 1964، ص 266 .	—	—	—	«... رحل إلى المشرق فلقي جملة منهم أبو حامد الغزالي...».
مجهول، «الحلل»، تحقيق زوكار وزمامة. ص 103-104.	«رحل... في طلب العلم.. إلى الأندلس وجاز فيها من مرسى المرية إلى الشام»	—	—	—
ابن خلدون، «العبر» بيروت 1959 ج ٧١، ص 465.	—	«وارتحل في طلب العلم إلى المشرق على رأس المائة الخامسة ومرّ بالأندلس ودخل قرطبة وهي إذاك دار علم.»	—	—
ابن قنفد، الفارسية، تونس 1968، ص 160.	—	—	«ولد بهرغه... وقرأ بقرطبة على القاضي ابن حمدين ثم ارتحل إلى المهدية...»	—

510	الزركشي، **تاريخ الدولتين**، ط. 2، 1966، ص 4.	—	—	«وقال الغرناطي: ولد سنة 471 وقرأ بقرطبة على القاضي ابن حمدين (كذا)».	—
	ابن أبي دينار، **المؤنس**، تونس 1387 هـ. ص 111.	—	—	—	«وأول أمره كان متقشفا مشتغلا بطلب العلم. رحل إلى المشرق ولازم أبا حامد الغزالي ثلاث سنين.».
11	ابن الأثير، **الكامل**، القاهرة، بد.ت. ج VIII، ص 294.	—	—	—	«وكان ابن تومرت قد رحل في شبيبته إلى بلاد الشرق في طلب العلم.»
	ابن خلكان، **وفيات**، عباس، ج ٧، رقم 688.	—	—	—	«... ثم رحل إلى المشرق في شبيبته طالبا للعلم فانتهى إلى العراق...».
	السبكي، **طبقات الشافعية**، القاهرة بد.ت. ج ١٧، ص 71.	—	—	—	«أصله من جبل السوس من أقصى المغرب وهناك نشأ ثم رحل إلى المشرق لطلب العلم فتفقه على الغزالي...».

فهذا الجدول وضعنا فيه المصادر الرّئيسيّة التي اعتمدناها لمعرفة حياة ابن تومرت، وإن لم نضع ما يقوله كلّ من البيذق وابن صاحب الصّلاة فذلك لأسباب معروفة: فالأوّل لم يتحدّث عن ابن تومرت إلّا عند عودته من المشرق ووصوله مدينة تونس ؛ في حين أنّ ما كتبه الثّاني حول الموحّدين لم يصلنا منه سوى الجزء الثّاني المهتمّ أساسا بالسّنوات ما بين 554 /1159 ـــ 568 /1172[7].

والتّرتيب الوارد في هذا الجدول للمصادر المذكورة يخضع في الواقع لاعتبارين: جهوي وزمني: فجهويا هناك المصادر المغربيّة أوّلا ثم الإفريقيّة ثم المشرقيّة. أمّا زمنيا، فقد ذكرنا داخل كلّ مجموعة الأقرب فالأقرب للأحداث.

وقد أبرز لنا التّرتيب الجهوي أن كلّ مصادرنا المشرقيّة تجعل ابن تومرت يمرّ مباشرة من المغرب إلى المشرق. وإن كانت الصّيغ التي أوردت بها المصادر المذكورة هذه المعلومات لا تنفي النّفي القاطع مرور ابن تومرت بالأندلس، فنحن نسجّل أنها لم تذكر ذلك. كما نُلحق بهذا الصّنف عبد الواحد المرّاكشي : فهو مغربي ، لكنّه لا يذكر مرور ابن تومرت بالأندلس، وهذا يعود في اعتقادي إلى أنّه صنّف كتابه بالمشرق حيث استقرّ بعيدا عن وثائقه فأهمل عدّة معلومات.

في نفس الوقت تُجمع كل مصادرنا الإفريقيّة ـــ ما عدا ابن أبي دينار في «المؤنس» ـــ على القول بأن ابن تومرت مرّ بالأندلس ، بل إنّ هذه المصادر هي التي تُعطي «التّفاصيل» الأكثر في الموضوع بالتّأكيد على دخوله قرطبة ثمّ على التقائه بأحد شيوخها. ولا نعتقد أن ابن أبي دينار يُمثّل استثناء له قيمة كبيرة، ذلك أنّ الطابع التّلخيصي جدّا الذي ميّز كتابه يُفقده هذه القيمة.

بقيت مصادرنا المغربيّة[8]! ماذا تقول هذه المصادر؟ إنّها تكاد تُجمع على القول بأن ابن تومرت مرّ بالأندلس. فكلّها تذكر ذلك باستثناء ابن أبي زرع في «الأنيس المطرب بروض القرطاس»، وابن الخطيب الغرناطي في «أعمال الأعلام». غير أن تفسير هذا الاستثناء ليس منعدما في اعتقادي. فابن أبي زرع كتب كتابه من منطلق «إطراب»

---

(7) هو كتاب المنّ بالإمامة على المستضعفين، صدر في طبعته الأولى سنة 1964، تحقيق عبد الهادي التّازي، دار الأندلس للطّباعة والنّشر، بيروت.

(8) لم نعط أهمّية في هذا الجدول لبعض المصادر المتأخرة كالسّلاوي في كتاب «الاستقصاء» فهو ينقل من سبقه.

القارئ، وذلك خاصّة بالبحث عمّا هو مُثير ملفت للانتباه، فانعكس ذلك على المادّة التي يختارها، وعلى نوع المعلومات التي يضمّنها كتابه. وهي خصائص أكّد عليها عدد من الباحثين[9]. فهو مثلا يولي أهمّية كبيرة لـ «حيل» ابن تومرت وللتمثيليات التي كان يقوم بها لإقناع أتباعه وشدّهم إليه: مما لا نجد له مثيلا في مُعظم مصادرنا الأخرى[10]. كما أنّه في الوقت الذي ننتظر منه ـــ وهو الذي يُفصح عن عداء واضح إزاء ابن تومرت ـــ أن ينفي لقاء هذا الأخير بالغزالي؛ نجد العكس تمامًا، بل إنّ ابن أبي زرع يعطي من التفاصيل «المُثيرة» حول هذا اللقاء ما لا نجده عند غيره. فابن تومرت ـــ حسب ابن أبي زرع ـــ لازم الغزالي مدّة ثلاث سنوات ؛ وكان الغزالي كلّما وصل إليه يتأمّله ويختبر أحواله الظاهرة والباطنة ؛ فإن خرج عنه يقول لجلسائه : لابد لهذا البربري من دولة، إلى غير ذلك من «المعلومات» الأسطوريّة التي هي أشبه بالقصّة المحبوكة منها إلى الواقع التّاريخي[11]. فأن يُهمل ابن أبي زرع مرحلة مرور ابن تومرت بالأندلس ويُسارع به إلى المشرق ليقصّ علينا لقاءه مع الغزالي بالكيفية التي أوردناها فأمر يبدو مقبولا، ولا يُفضي في اعتقادي إلى القول بأن ابن أبي زرع ينفي هذا المرور.

أمّا ابن الخطيب فإنّ ما خصّصه للموحّدين لم يتجاوز صفحات قليلة، ولم يَهتمّ البتّة بإعطاء تفاصيل حولهم، بل ذكر صراحة أنّه لخّص أخبارهم خوف الإطالة[12].

II) ما يُلفت الانتباه في هذا الموضوع :

إنّه لا يُمكننا أن نُسجّل أوّلا ـــ ونحن نبحث هذا الموضوع ـــ التشابه الكبير الذي نلاحظه بين ابن تومرت صاحب دعوة الموحّدين وعبد الله بن ياسين صاحب دعوة المرابطين في هذه النّقطة بالذّات : فمصادرنا لم تتفق كذلك حول ما إذا كانت لابن ياسين رحلة إلى الأندلس أم لا ؟

والغموض أكبر فيما يتعلّق بابن ياسين، بل إنّنا نكاد لا نعرف شيئا عن حياته قبل استقراره عند القبائل الصحراويّة، وقد تفرّد كل من ابن عذاري وصاحب كتاب «الحلل

---

(9) انظر مثلا: E.F. Gautier, **Le Passé de l'Afrique du Nord**, Paris 1952, p. 65-79.

(10) انظر ملاحظة E. Levi-Provençal في مقدّمة كتابه : **Documents inédits d'histoire almohade**, Paris 1928, p II.

(11) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرّباط 1973، ص 172.

(12) ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، القسم الثالث، تحقيق أحمد مختار العبّادي ومحمد بن إبراهيم الكتاني تحت عنوان «المغرب العربي في العصر الوسيط» ، الدّار البيضاء 1964، ص 266 و271.

الموشيّة» بالقول: إنّه كانت لابن ياسين رحلة إلى الأندلس مكث فيها سبع سنوات «حصل فيها على علوم كثيرة»(13)، في حين أن المصدر الوحيد الذي أفرد لابن ياسين ترجمة في أحد كتب الطبقات ــ وهو القاضي عياض في «ترتيب المدارك» وبالتالي كان الأجدر بأن يهتمّ بمثل هذا الجانب ــ لم يذكر ذلك ولم يشر إليه(14). وعياض كان من رجالات الدّولة المرابطية، وهناك ما يبعث على الاعتقاد بأنّه ألّف في تاريخها كتابين على الأقلّ(15)، وأنّه في أحدهما «تبسّط» ــ والعبارة له ــ في أخبار ابن ياسين، أي أنّه كان ملمّا بالكثير من تفاصيل حياته(16).

هل بالإمكان أن نفترض أنّه وُجد حرص على جعل هاتين الشخصيتين تمرّان بالأندلس؟ وأنّ هذا الحرص يرتبط بما توصّلت إليه كلتا الدّولتين المرابطيّة والموحّديّة، من توسّع، فشملت سيطرتهما المغرب والأندلس معا، وبالتّالي يكون التّأكيد على مرور مؤسسي الحركتين بالأندلس هو إيحاء بأنهما يعرفان المنطقة من قبل ويعرفان واقعها، كما أنّه يفتح المجال لبعض العائلات الأندلسيّة للتّبجّح بلقاء كلتا الشّخصيتين أو بمساعدتهما، وهما لم يُبلغا بعد ما بلغاه، فتتهيّأ لتلك العائلات فرصة التّباهي بذلك، ويكون لها فضل السّبق وما يتبع ذلك؟ إنّها افتراضات كثيرة لا يُمكن بالطّبع الانسياق وراءها لعدم امتلاكنا لأيّة أدلّة تدعّمها.

غير أنّه، إن كان احتمال قيام ابن ياسين برحلة إلى الأندلس يبقى ضعيفا، خاصّة وأنّ الرّجل لم يصبح على ما يبدو من كبار العلماء، ولا حتّى من متوسّطيهم رغم بقائه بالأندلس سبع سنوات(17)، فإنّ احتمال قيام ابن تومرت بها هو احتمال أكبر، بل نكاد نُجزم الآن ــ اعتمادا على ما يُبرزه لنا الجدول ــ أن ابن تومرت كان له مرور بالأندلس.

إنّ هذا المرور أمر طبيعيّ لكلّ من كان يروم آنذاك من سكان المغرب التّوجّه إلى المشرق. فالهجمة الهلاليّة على إفريقيّة قطعت طريق الرّحلة القديم بواسطة البرّ، وكان

(13) ابن عذارى، **البيان المغرب**، ط. 2، بيروت 1980، ص 10 ؛ مجهول ، **الحلل الموشيّة**، الدّار البيضاء 1979، ص 20.

(14) عياض ، **ترتيب المدارك**، تحقيق أحمد بكير، ج ٧-١١١، ص 781.

(15) هما «كتاب التاريخ» (انظر: محمد الطالبي، **تراجم أغلبية**، تونس 1968، ص 20 من المقدّمة) وكتاب «جامع التّاريخ» (انظر: المقري، **أزهار الرّياض**، ج ٧، المغرب 1978، ص 6. لكن قد يتعلق الأمر بتأليف واحد.

(16) ترجمة ابن ياسين ، عياض ، **المدارك**، ص 781 .

(17) نُذكّر هنا بتلك الفقرة المُلفتة للانتباه والتي خصّصها البكري لعبد الله بن ياسين إذ جعل لها عنوانًا: «ما شذّ فيه عبد الله بن ياسين من الأحكام». انظر: **المسالك**، دي سلان، ص 169.

يُفضي إلى القيروان ثم قابس. ويبدو أنّ الخطّ البحري بين المشرق والمغرب الأقصى كان ينتهي إلى المريّة وينطلق منها. فالمريّة آنذاك ليست ميناء الأندلس بل هي ميناء الدّولة المرابطيّة أي المغرب الأقصى والأندلس. فالتوجّه منها إلى المشرق لمن يبغي الرّحلة بحرا هو أمر ضروري. والذي يصل المريّة — وهو قاصد طلب العلم من رحلته — لا يُمكنه أن يُفوّت على نفسه فرصة دخول قرطبة وهي بالفعل «درا علم» آنذاك .

غير أنّه ثمّة أوْجه أخرى للموضوع. فمن الملفت للانتباه حقّا أن يقتصر ابن تومرت في دخوله إلى الأندلس — إن كان قد دخلها — على الأخذ عن ابن حمدين دون غيره، إذْ لم تذكر له المصادر شيخا سواه !

وابن حمدين هذا هو أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين (439 /1060 — 508 /1114) قاضي الجماعة بقرطبة في العهد المرابطي[18]. وقد استمرّ في هذه الخطّة قرابة العشرين سنة كان فيها كبير الأندلس بدون مُنازع من ناحية المكانة والدّور السّياسي، وخاصّة من بداية سنة 500 /1106 تاريخ ارتقاء علي بن يوسف بن تاشفين إلى السّلطة، ووقوف ابن حمدين هذا إلى جانبه في إفشال حركة انفصاليّة قامت بقرطبة، وقادها أحد زعماء لمتونه من الولاة[19]؛ فزادت مكانة الرّجل، وكان له الدّور الأوّل في اتّخاذ عديد القرارات. وقد اشتهر ابن حمدين بالدّور الكبير الذي لعبه في قضيّة حرق كتاب إحياء علوم الدّين، إذْ كان على ما يبدو المحرّك الأوّل لهذه العمليّة[20].

غير أنّه إذا كانت لابن حمدين مكانة سياسيّة هامّة، فمن المؤكّد أنّه لم يكن الشّخصيّة الأُولى لا في الأندلس ولا حتى في قرطبة في ميدان السّند والرّواية والعلم، ولم يكن بوسع أيّ طالب للعلم تكبّد مشقّة السّفر أن يقتصر في رحلته على هذه الشّخصيّة فقط .

فالمعلوم أنّ الطّالب لا يقتصر على شخصيّة واحدة في طلب العلم. وإن اقتصر على أحدها في ميدان، كالفقه مثلا، فعليه بشخصيات أخرى في الميادين المتبقّية كالأُصول، والأدب، والنحو، والتفسير... فالقاضي عياض السبتي (476 /1083 — 544 /1149)

(18) انظر حوله: القاضي عياض، **الغنية**، تحقيق عمر بن حمادي، مرقونة، الجامعة التونسية، رقم 2، ص 13.

(19) انظر ترجمة ابن حمدين : ابن خاقان ، **قلائد العقيان**، نشر محمد العناني، 1966، ص 220 .

(20) ابن القطان، **نظم الجمان**، قطعة نشرها محمود علي مكي، الرّباط بد.ت، ص 14 وما بعدها. وحول موضوع حرق «الإحياء» انظر: سعد غراب ، «حول إحراق المرابطين لإحياء الغزالي» **أعمال الملتقى الرّابع الإسباني التونسي**، بالمادي ميورقا 1979 — ص 133-163.

الذي لم يقم بالرّحلة إلى المشرق فاقتصر على الأندلس[21]، وتميزت رحلته إليها بالقصر والسّرعة، حرص على أن يلتقي بأكبر عدد ممكن من العلماء والشّيوخ، ثم إنّ رحلته تكاد تكون متزامنة مع رحلة ابن تومرت، فقد تمّت بين منتصف جمادى الأولى من سنة 507 /1113 والسابع من جمادى الآخرة سنة 508 /1114[22]. وقد كان همّه الأوّل فيها هو الالتقاء بشيخ الرّواية بالأندلس آنذاك وهو القاضي أبو علي الصّدفي، المشهور بابن سكّرة. وابن سكّرة هذا قام بالرّحلة إلى المشرق وعاد منه سنة 490 /1097، وانتصب للتدريس فحظي بإقبال كبير وكان حريًا بأن يجلب إليه ابن تومرت[23].

نعم لقد وضع عياض شيخه ابن حمدين في المرتبة الثّانية في قائمة شيوخه التي تضمّنها كتابه «الغنية»، مُقدّما إيّاه على كل الأندلسيين الذين الْتقى بهم[24]، لكنّنا نعتقد أنّ ذلك يعود لتقديرات مختلفة قد تأتي في مقدّمتها الاعتبارات السّياسيّة. فابن حمدين هو رجل الأندلس الأوّل آنذاك، وقد رحل عياض إلى الأندلس وهو يحمل — على ما يبدو — كتاب توصية من علي بن يوسف نفسه موجّها إلى ابن حمدين حتّى يُقدّم إليه الإعانة اللاّزمة[25]. فلا يمكنه والحالة تلك ألاّ يخصص له المكانة الأولى في كتابه.

أمّا علم ابن حمدين فقد كان الفقه أساسا، وله رواية للموطأ سنده فيها هو من ضمن الأسانيد العالية بالفعل[26]، لكن إحصائيّات مدقّقة قمنا بها حول فقهاء العصر المرابطي بيّنت لنا أن الرّجل لم يكن في مقدّمة رجال التدريس بالأندلس آنذاك، وأنّ عدد الآخذين عنه يُعتبر قليلا بالمقارنة إلى الآخذين عن شيوخ آخرين في نفس تلك الفترة. فلا وجه للمقارنة بين عدد الآخذين بقرطبة عن ابن حمدين وعدد الآخذين بمرسية عن أبي علي بن سكّرة المذكور، أو بقرطبة عن أبي محمد بن عتاب[27] أو أبي الوليد بن رشد الجدّ[28] أو

---

(21) لا ندري كيف استنتج أحد المستشرقين أنّ للقاضي عياض رحلة إلى المشرق الْتقى فيها بأبي بكر الطّرطوشي وتحصل منه على إجازة. انظر :

V. Lagardère, «L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī», **Revue de l'occident Musulman et de la Mediterrannée**, XXXI, 1981, p. 54.

(22) انظر محمد بن عياض، **التعريف**، تحقيق محمد بن شريفة، الرباط 1978، ص 10.

(23) محمّد الطّالبي، **تراجم أغلبية**، تونس 1968، ص 9–11 من المقدّمة.

(24) انظر الإحالة رقم 18 .

(25) انظر : ابن خاقان ، **القلائد**، ص 125–126.

(26) **الغنية**، مرقونة، ص 4–5.

(27) نفس المصدر، رقم 64، ص 92.

(28) نفسه رقم 4، ص 17.

أبي البحر سفيان بن العاص(29)، أو بإشبيلية عن أبي بكر بن العربي(30). وغيرهم كثيرون.

فإن أراد ابن تومرت الحديث فالشيخ آنذاك هو ابن سكّرة بدون منازع، وإن أراد الفقه فابن رشد أوسعهم علما به، وإن أراد كتب الغزالي فابن العربي تلميذه المشهور وراوية كتبه، وإن أراد النّحو والأدب واللغة فأبو الحسين بن سراج فارسها الأوحد(31)، أمّا إذا أراد كتب الأشعريّة ــ والأمر ليس غريبا كما قد يبدو لأوّل مرّة، رغم أنّنا في الأندلس وفي العصر المرابطي، فهذا من الأفكار التي يجب تصحيحها ــ فابن تومرت أمامه اختيار بين أبي بكر بن عطيّة بغرناطة(32) حيث كان يروي كتب أبي بكر الباقلاني (ت. 403/ 1012) وفي مقدّمتها كتاب «التمهيد»(33)، وكتب أبي بكر بن فورك (ت. 406/ 1015) وفي مقدّمتها كتاب «مشكل الحديث»(34)، وكتب أبي المعالي الجويني (ت 478/ 1085) وفي مقدّمتها كتاب «الإرشاد»(35)؛ وبين أبي عبد الله بن شبرين بإشبيلية، راوية كتب الباقلاني وكتب تلميذه أبي عبد الله الأذري داعية الأشعرية بالقيروان (ت. 423/ 1031) وكتب أبي الوليد الباجي شيخ الأشعريّة بالأندلس (ت 474/ 1081)(36). فلماذا اقتصرت بعض المصادر على ذكر ابن حمدين دون غيره كشيخ وحيد لابن تومرت بالأندلس ؟.

إنّنا نعتقد أنّ العمليّة ليست بريئة، وقد تكون وراءها رغبة في تحقيق بعض الأهداف، ولئن كان من الصّعب جدّا ــ إن لم نقل من المستحيل ــ تحديد طبيعة هذه الأهداف، فإنّ الاحتمالات ليست منعدمة وبالإمكان أن نقدّم هنا احتمالين اثنين:

فقد يكون الأمر مرتبطا بقضيّة حرق «الإحياء». فابن حمدين، كما ذكرنا، هو الذي لعب الدّور الأوّل فيها، فيكون ابن تومرت بعد أن أخذ عمّن أحرق «الإحياء» أخذ عن صاحبه. ونحن إن كنا لا نعتقد أنّ ابن تومرت قد حضر عمليّة الإحراق هذه التي تمّت سنة

(29) نفسه رقم 88، ص 124.

(30) نفسه رقم 10، ص 25.

(31) نفسه رقم 87، ص 121.

(32) انظر حوله : أبو محمد بن عطية، **فهرس**، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزّاهي، دار الغرب الإسلامي ط 1. 1980، رقم 1، ص 41.

(33) نفس المصدر، ص 54-55.

(34) نفسه، ص 54.

(35) ص 56 .

(36) الغنية، مرقونة، رقم 12، ص 32.

503 /1109[37]، إذ من المؤكّد أنّه كان بالمشرق منذ سنة 501 /1107 على الأقل[38]، فهو ولاشك قد اطّلع ـــ بفضل هذا التّلمذ على ابن حمدين ـــ على ردود هذا الأخير على الغزالي. وهي ردود كانت لاذعة كفّرت صاحب الكتاب وكلّ من يقرؤه[39]؛ فتتمّ بذلك الصّورة التي قد يكون بعضهم هدف إلى رسمها في الأذهان وتُبيّن أنّ ابن تومرت تعرّف منذ مروره بالأندلس على آراء الغزالي وعلى آراء معارضيه، وذهب إلى المشرق وهو لا شكّ يتّقد شوقا إلى الغزالي، فيتمّ اللّقاء حسب الصّورة التي رسمها لنا ابن القطان، وهو لقاء تلقّى خلاله ابن تومرت دعاء الغزالي بأن يتم سقوط المرابطين على يديه، فيمزّق الله ملكهم كما مزقوا كتابه، ويعود ابن تومرت حاملا مشروعا سياسيّا مطبوعا ببركة الغزالي ودعواته، ومعتقدا ـــ دائما حسب مصادرنا ـــ أنّ «دعوة الشّيخ لا تردّ»[40].

أمّا الاحتمال الثّاني فنحن نقدّمه بعد التّذكير بأنّ بعض مصادرنا الإفريقيّة الحفصيّة هي التي تفرّدت بإيراد هذه المعلومة فذكرت ابن حمدين باعتباره أُستاذًا وحيدًا لابن تومرت[41]. قد تكون وراء ذلك رغبة من نوع آخر تتمثّل في التّأكيد لا على ابن حمدين الشيخ الأستاذ والفقيه العالم، بل على ابن حمدين «الرّمز» رمز المالكيّة المتشدّدة، مالكيّة التّقليد والرّأي والفروع.

فابن تومرت أخذ بالمشرق عن عددٍ هام من الشّيوخ، لكن نُسي كلّهم وبقي الغزالي (أخذ عنه بالفعل أم لم يأخذ)، ولا شكّ أن ابن تومرت أخذ كذلك بالأندلس ـــ إن كان قد مرّ بها ـــ عن عدد هامّ من الشّيوخ، لكن نُسي كلّهم وبقي ابن حمدين.

فهناك إذن صورة أخرى قد تكون هذه المصادر عملت على رسمها لابن تومرت، وتتمثّل في محاولتها التّأكيد على أن ابن تومرت عرف الغزالي المجدّد لكن عرف كذلك المالكي المتشدّد. وكانت «التّومرتيّة» مذهبا متميّزا فجذورها راسخة في المالكيّة. وقد لا يستبعد المرء عندئذ أن تكون السّياسة الحفصيّة ـــ التي تشبّثت «بالتّومرتيّة» وأظهرت الدّفاع عنها بعد الضّربة القويّة التي تلقّتها من طرف المأمون الموحدي (624 /1226 ـــ

---

(37) انظر الإحالة رقم 20 .

(38) انظر: A. Ben Hammadi, encore sur la rencontre entre Gazali et Ibn Tumart, I.B.L.A. N° 156, 1985, p. 297-311.

(39) انظر: محمد الطالبي، تراجم اغلبية، تونس 1968، ص 9 من المقدّمة.

(40) مجهول، **الحلل الموشيّة**، الدّار البيضاء 1979، ص 105.

(41) انظر الجدول، ص ص 4-6.

630 /1232)[42] هي التي أوحت بهذا التّذكير لما قد يكون فيه من مساعدة على استمالة فقهاء منطقة ــ هي إفريقية حيث شرع الحفصيون في إعلان استقلالهم ــ تشبّثت بالمالكيّة منذ زمن طويل ، وكانت مُنطلق انتشارها في ربوع المغرب. لكن أنّى لنا تأكيد هذه الافتراضات ونحن لا نملك أيّ مستند لها ؟ فهي حينئذ من باب التّخمينات التي لا يمكن القطع بها ، لكن كذلك لا يمكن رفضها بسرعة .

III) المكان أو الأماكن التي تعرّف فيها ابن تومرت على الظّاهريّة :

لقد أصبح من المعروف بفضل الدّراسات العديدة أن التّفكير التومرتي هو تفكير انتقائيّ توفيقي نهل من اتّجاهات مختلفة، وحمل ــ فيما حمل ــ تأثيرات ظاهريّة لا شكّ فيها ؛ فكلّ الدّراسات التي اهتمّت بهذا الموضوع أثبتت ذلك. وقد بيّن الأستاذ عبد المجيد النجّار مؤخّرا خطأً بعض الأبحاث التي مالت إلى التّخفيف من مدى تأثير المذهب الظاهري على ابن تومرت، هذا التأثير الذي أكّدت عليه دراسات «قولدزيهر» منذ مدّة[43].

ولئن كان التّفسير الأكثر قبولا وإقناعا وسهولة يتمثل في ربط هذه التأثيرات الظّاهريّة بمرور ابن تومرت بالأندلس ، فإنّنا نعتقد أن هذا الرّبط ليس حتميًا بالمرّة ولا يُمثّل تفسيرا وحيدا للكيفية التي عرف بها ابن تومرت الظّاهرية. فقد كان في متناوله أن يتعرّف عليها وهو بالمغرب الأقصى أو في المشرق.

غير أنّه لابد هنا من التّوقف قليلا عند بعض خصائص المناخ الفكريّ العام في العهد المرابطي والتذكير بها، فإنّ ذلك يساعدنا ولاشكّ على تجاوز عديد الأخطاء الشائعة.

فمما يجب التّذكير به هنا ــ وقد كنّا أشرنا إلى ذلك في أسطر سابقة ــ هو أنّ الأندلس والمغرب الأقصى آنذاك، أي حوالي سنة 500 /1106 كانتا تحت نفوذ سلطة سياسيّة واحدة هي السلطة المرابطيّة، وذلك منذ أن أقدم يوسف بن تاشفين على إسقاط دويلات الطّوائف الواحدة تلو الأخرى ليتمّ ذلك حوالي سنة 488 /1094[44] فتمّحي بذلك حواجز كثيرة كانت تُباعد بين العدوتين.

---

(42) انظر مثلا: روبار برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1988، ج 1، ص 53.

(43) عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت**، بيروت 1983، ص 309، هامش رقم 80.

(44) انظر حول هذا الموضوع: عبد الله عنان، **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي**، ط. 2، القاهرة 1962.

وقد ساعدنا الاهتمام بكتب الطبقات، على أن نتعرّف على المناخ العلمي والثقافي الذي كان سائدا في ظلّ الدّولة المرابطيّة. وهذه الكتب مكّنتنا من أن نتعرّف على هذا المناخ لا من «الخارج»، إن صحّ التّعبير، أي من خلال الصّور التي تُقدّمها لنا كتب الحوليات المنحازة، بل من «الدّاخل» أي من خلال التّراجم ؛ ولئن احتوت هذه الكتب أنواعا أخرى من الانحياز فهي على الأقل لا تتّهم العصر بأكمله، كما فعلت كتب الحوليّات، خاصّة وأنّ المصادر المرابطيّة من هذا النوع لم تصلنا، واعتمد المؤرّخون لتصوير العصر المرابطي على المصادر التي كتبت في العصر الموحّدي وما بعده. فلنتساءل عندئذ أيّ صورة لهذا العصر حصلت لنا[45] ؟.

لقد مكّننا هذا العمل من الخروج بعدّة استنتاجات جديدة حول العصر المرابطي يُناقض بعضها، وبشدّة، ما عُرف عن هذا العصر. ولعل أبرز تلك الاستنتاجات يتمثّل في أنّ السّلطة المرابطيّة لم تكن بالمرّة تلك السّلطة المتعصّبة والمضطهدة للمذاهب الأخرى من غير المالكيّة وخاصّة منها الظاهريّة.

فمن خلال تتبّعنا الدّقيق لتراجم الشّخصيات العلميّة في هذا العصر، وللأحداث التي توردها مختلف المصادر لم نحفظ أيّ حادثة تدلّ دلالة واضحة على أنّ العصر المرابطي عرف اضطهادا للظاهريّة — أو لأيّ مذهب آخر — أو نكب شخصا ما بسبب انتمائه المذهبي المخالف للمالكيّة، المذهب الرّسميّ للدّولة آنذاك.

وهذه الملاحظة تُناقض في الواقع الآراء التي يُحكم بها عادة على العصر المرابطي مُتهمة إيّاه بالتّعصّب والانغلاق. غير أنّ أصحاب هذه الآراء ينساقون في الواقع وراء الصورة التي رسمتها لهم المصادر الموحّديّة حول هذا العصر، خاصّة وأنّهم يجدون في حادثة حرق كتاب «إحياء علوم الدّين» للغزالي من ناحية، وفي استقرار بعض وجوه الظاهريّة بالمشرق من ناحية ثانية، ما يجعلهم يعتقدون أنّه تأييد لذلك.

لكن هل أنّ كتاب «الإحياء» قد وقع حرقه لأنّه كتاب شافعيّ، أو حتى لأنّه كتاب تصوّف ؟ وهل أن حرق أصناف معيّنة من الكتب أمر اختصّ به العصر المرابطي، فبدأ معه وانتهى بنهايته[46]؟ ثم يكفي تذكير بسيط ببعض التّواريخ والأحداث لنبيّن أن الاستشهاد

---

(45) انظر مثلا الصّورة القاتمة التي رسمها له عبد الواحد المرّاكشي في: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ط. 7، الدّار البيضاء 1978، ص 254-255 و260-261.

(46) قبل المرابطين قام المنصور بن أبي عامر حكم بين سنة 366 /976 و392 /1001. بإحراق كتب الفلسفة (انظر: المقري، نفح الطيب، إحسان عبّاس، ج 1، ص 221).

بتلك الشّخصيات المهاجرة لا قيمة له بالمرّة: فهي شخصيات هاجرت إلى المشرق قبل العصر المرابطي، كما أنّ ظاهرة الهجرة لم تقتصر عليها بل شملت كذلك وجوها من المالكيّة. فالأسماء التي تُذكر باعتبارها أمثلة للمهاجرين من وطأة الاضطهاد هي أسماء كلّ من أبي عبد الله الحميدي وأبي عامر بن مرجّا وأبي الحسن العبدري؛ غير أننا نلاحظ أن الحميدي خرج من الأندلس سنة 448 /1056. ولم يعد إليها، وكان استقراره ببغداد حيث كانت له مكانة علميّة هامّة[47] ؛ وابن مرجّا كان بعد في المشرق عند دخول المرابطين إلى الأندلس، فقد لقيه أبوبكر بن العربي الإشبيلي هناك وأخذ عنه، وابن العربي رحل سنة 485 /1091[48] ؛ أمّا أبو الحسن العبدري فقد رحل إلى المشرق هو الآخر قبل سيطرة المرابطين على الأندلس، فاستقر ببغداد حيث أخذ عن الخطيب البغدادي المتوفى سنة 463 /1070، ثم وجده ابن العربي بها عند رحلته وذكر أنه صحبه وتركه حيّا سنة 491 /1097[49].

إلى جانب هذا استقرّت بالمشرق بعض وجوه المالكيّة نفسها كالفقيه المشهور أبي بكر الطرطوشي 520 /1126[50]. كما أن فكرة الهجرة راودت كبيري المالكيّة الأندلسيّة في عصرهما، وهما أبو علي الصدفي (452 /1060 — 514 /1120) وأبو بكر بن العربي (468 /1075 — 543 /1148) المذكوران آنفا[51].

إضافة إلى ذلك عرف العصر المرابطي «نكبة» عدد من العلماء، تميّز بعضهم بالانتماء إلى غير المالكيّة، كالظّاهريّة مثلا. لكن الدّراسات بيّنت أن تلك النكبات لعبت فيها الخلفيات السّياسيّة الدّور الرئيسي، وهي داخلة في إطار دفاع السلطة عن وجودها وإطار الصراعات السياسية أكثر من دخولها في إطار اضطهاد الانتماءات المذهبية[52]. كما أنّ

(47) انظر حوله: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، إحسان عبّاس، ج ١٧، رقم 616.

(48) ابن بشكوال، **الصّلة**، عزّت العطار، رقم 1238.

(49) **الصّلة**، رقم 906 .

(50) **الصّلة**، رقم 1269 .

(51) فيما يتعلّق بهذا الموضوع بالذّات ، انظر حول الصّدفي : ابن الأبّار، **المعجم**، مدريد 1885، ترجمة أبي عمران بن سعادة، رقم 167؛ وحول ابن العربي: عمّار الطالبي، **آراء أبي بكر بن العربي الكلاميّة**، الجزائر 1975، ج ا، ص 59، هامش 1.

(52) لقد بيّنت الأبحاث مثلا أن اعتقال المرابطين لكلّ من ابن العريف المتصوّف وشيخه ابن برجان وأبي بكر الميورقي الظّاهري لم يكن من أجل انتماءاتهم المذهبية، بل من أجل نشاطهم السّياسي. فابن برجان ادّعى الإمامة. انظر حول هذا الموضوع أعمال Paul Nwyia ومنها: **Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barragān, Hesperis**, XLIII, 1956, 1-2 tri. p. 217-221.

هذه النكبات مسّت عددا من المالكيّة، نذكر كمثال على ذلك نكبة أبي بكر بن أسود الغسّاني وهو نفسه الذي ترأس المناظرة المشهورة التي جرت في مجلس علي بن يوسف بين فقهاء المالكيّة من ناحية ومحمد بن تومرت من ناحية ثانية في حدود سنة 513 /1119(53).

لذلك، على عكس ما يذهب إليه بعضهم، كان العصر المرابطي عصر نفس جديد لعديد الميادين والمذاهب، وفي مقدّمتها الفلسفة من ناحية والظّاهرية من ناحية أخرى حتى لا نذكر سوى الميولات المتميّزة .

لقد انتعشت الفلسفة من جديد في العصر المرابطي بعد الاضطهاد الذي عانته في الأندلس منذ زمن المنصور بن أبي عامر (حكم بين سنة 366 /976 ــ 392 /1001) والضّربة التي تلقتها من لدن الغزالي (ت 505 /1111). فظهر ابن باجة (ت 533 /1138) في هذا العصر وشجّعه المرابطون، فلازم بلاطهم سواء بإشبيلية أو بفاس(54). وقد تخرّج عنه عدد من الفلاسفة في مقدّمتهم أبوبكر بن طفيل (ت حوالي 581 /1085)(55) وأبو الوليد ابن رشد (ت 595 /1198)(56) المحسوبان على العصر الموحدي وتُنوسي أنّ تكوينهما قد تمّ في العصر المرابطي.

أمّا الظاهريّة، فإنّ كتب الطبقات تقدّم لنا من التّراجم ما يقوم دليلا قاطعا على النّشاط الذي كان لأصحابها في العصر المرابطي. فنحن نجدهم في جلّ المدن الأندلسيّة الكبرى، وخاصّة بمدينتين رئيسيتين هما المرية وإشبيلية.

فبالمريّة كان هناك أبوبكر بن بريال الحجاري (ت 502 /1108) تلميذ أبي محمد بن حزم(57)، وأبو عبد الله الحوضي المشهور بالظاهري (ت 532 /1137)(58). ومن المريّة كان انتقال ابن تومرت إلى المشرق حسب عدد هام من مصادرنا. أمّا بإشبيلية فهناك أبو

---

(53) انظر: ابن الأبّار، **المعجم**، مدريد 1885، الترجمة رقم 116. ص 125 .

(54) انظر: المنجي الشملي، أبوبكر بن باجة ونزعته الفلسفية من خلال «تدبير المتوحّد» ، **حوليات الجامعة التونسيّة**، العدد الأوّل، 1964، ص 41–59.

(55) انظر EI[2], Ibn Ṭufayl, T. III p. 981-82 (R. Carra De Vaux.).

(56) انظر EI[2], Ibn Rušd, T. III p. 934-945 (R. Arnaldez).

(57) ترجم البعض لابن بريال هذا لكنّهم لا يذكرون أنّه ظاهري، ونكتشف ذلك في حديث لأبي طاهر السّلفي حول أحد تلاميذ ابن بريال. انظر: السّلفي، **معجم السفر**، مخطوط الخزانة العامّة بالرّباط، رقم (ك. 230)، ص 147 .

(58) ابن الأبّار، **المعجم**، رقم 113 .

محمد ابن بربوع (ت 522 /1128)[59]، وأبو عمرو الغافقي[60] وأبو الحسن بن سعادة (حيّ سنة 534 /1139)[61] وخاصّة أبا عمر بن حزم المذحجي (؟) سبط أبي محمّدبن حزم[62]، وغير هؤلاء كثيرون. وكانت لهم مؤلفات وعدد كبير من الطلبة. فأبوبكر بن العربي العائد من المشرق سنة 495 /1101، بعد غياب دام عشر سنوات أفزعه (وهنا يجب أن نفرّق بين فزع الفقهاء وفزع السّلطة) ما لقيه بالأندلس من انتشار للمذهب الظاهري، إذ وجده ـــ والعبارة لابن العربي ـــ «قد ملأ المغرب»[63]. ونحن قد نحمل الأمر على أنّه ضرب من المبالغة، لكن ما فائدة ابن العربي من ذلك؟ لقد تجنّد ابن العربي للرّد على أصحاب هذا المذهب، فكتب ضد أبي محمد بن حزم كتابه «الدّواهي والنّواهي»، لكن انبرى له من الظاهريّة من تصدّى لمؤلّفه هذا فكتب ضدّه أبو عمر بن حزم، المذكور آنفا، كتابين على الأقلّ هما: «الرّسالة الصّوّول على الباغي والجهول» وكتاب «الزّوائغ والدوامغ». ويبدو أن ردّ ابن حزم هذا كان عنيفًا حاذى فيه ابن العربي ـــ على حدّ قول ابن عبد الملك المرّاكشي ـــ «كلاما بكلام، وحديثا بحديث، وفقها بفقه، ونظما بنظم، ونثرا بنثر، وإقذاعا بإقذاع...»[64]. وهذه المواقف تُمثل فيما نعتقد دليلا على ما يمكن تسميته بحرّيّة النّشاط الذي كان لأهل الظّاهر في الأندلس طوال العصر المرابطي، وعدم خوفهم من الرّدّ على خصومهم حتى ولو كانوا في مستوى أبي بكر بن العربي.

أمّا الميزة الثّانية لهذا العصر فإنّها تتمثّل في الحركيّة الكبيرة التي أصبح عليها علماؤه، وحالة التّنقّل الدّائم تقريبا التي أصبح عليها عدد منهم. فنتيجة للتّقلّبات السّياسيّة وللفتن، ونتيجة للضّغوطات المتصاعدة على مدن الثّغور بالأندلس وللهجومات المسيحيّة المتزايدة في إطار حركة الاسترداد اختار عدد من العلماء مُغادرة مناطقهم والتّنقل من مدينة إلى أخرى ليُفضي الأمر ببعضهم إلى الاستقرار بالمدن المغربيّة. وهو انتقال كان يُصاحبه بالطّبع

(59) الضبّي، **بغية الملتمس**، مدريد 1884، رقم 905 .
(60) ابن الأبّار، **التكملة**، عزت العطّار، رقم 577 .
(61) ذُكر أنّه ظاهري في ترجمة تلميذه أبي جعفر بن أبي مروان. انظر: ابن عبد الملك المراكشي، **الذّيل والتّكملة**، القسم الأوّل، تحقيق محمد بن شريفة، ص 264، رقم 344.
(62) تعرّض له ابن عبد الملك في ترجمتين: **الذّيل والتّكملة**، ا، رقم 167، ورقم 598 .
(63) عمّار الطالبي، **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، ج ا، الجزائر 1975، ص 155.
(64) انظر حول هذه المُشادّة : ابن عبد الملك المرّاكشي ، **الذّيل والتّكملة**، ا، ترجمة أبي محمد بن حزم، رقم 598، ص 407.

انتقال لأفكار ولكتب وميولات[65]، فمهّد ذلك لطلبة المغرب الأقصى ولعلمائه إمكانية التعرّف على جوانب مختلفة من الثقافة الأندلسيّة دون الانتقال إلى الأندلس أحيانا، وهو ما مثّل بداية تلقّف المغرب للإرث الأندلسي.

ويمكن أن نضيف أنّ المغاربة أنفسهم أصبحوا كثيري التردّد على المنطقة الأندلسيّة، بل إنّ بعضهم اقتصر في رحلته العلميّة على هذه المنطقة ولم يتجاوزها إلى المشرق، فلم ينقص ذلك البتّة من قيمته، ولنا في القاضي عياض أحسن مثال على ذلك. لكنّ كثيرين غيره كان لهم نفس المسار، فكانوا ولاشكّ يتعرّفون على مختلف الآراء المنتشرة في الأندلس ويعودون بها إلى المغرب. فمنهم من يؤيّدها، ومنهم من يُناقشها، وكان ذلك بالطبع يُساهم في نشرها.

فإن تعرّف ابن تومرت على الظّاهريّة وهو بالأندلس، فذلك هو أيسر الاحتمالات وأبسطها، وهو ما نعتقد أنّه تمّ فعلا. وإن تعرّف عليها وهو بالمغرب سواء كان في طريقه إلى المشرق أو أثناء عودته — رغم نشاطه السّياسي الذي أخذ يتبلور في طريق العودة — فهو كذلك أمر محتمل جدّا ولا يبعث على أي استغراب كان.

هل كانت لابن تومرت فرصة أخرى للتعرّف على الظّاهريّة، وذلك أثناء إقامته بالمشرق؟ إنه رغم عدم ميلنا إلى الاعتقاد في أن يكون ابن تومرت قد تعرّف على الظّاهريّة بالمشرق، نعتقد أن فرصة التعرّف عليها لم تكن منعدمة تماما.

نعم لقد بيّن «ج. مقديسي» في بحثه الضخم والقيّم حول ابن عقيل الحنبلي[66] أنّ الظّاهريّة قد اختفت من بغداد في النّصف الثّاني من القرن 5 /11 باعتبارها مذهبا له شيوخ

---

(65) الأمثلة على ذلك كثيرة جدّا. فقد ذكر عياض في شأن أحد شيوخ الرّواية بالأندلس وهو أبو بحر سفيان بن العاص (ت520 /1126) أنّه نشأ ببلنسيّة و«سمع منه النّاس كثيرا بالأندلس والعدوة، وكان خرج إليها بعد استيلاء العدوّ على بلنسيّة (وذلك بين 487 /1085 — 495 /1101) فسكن بلاد ابن النّاصر (أي بجاية) مدّة، ثم تلمسان، ثم انتقل إلى الأندلس وسكن أخيرا قرطبة ورأس بها في السماع ورحل إليه النّاس». انظر : **الغنية**، مرقونة، ص 124 و125 . وذكر ابن عبد الملك المراكشي (**الذّيل والتّكملة**، ج VI، تحقيق إحسان عباس، رقم 117 ص 56–57) أنّ أبا عبد الله البيراقي من أهل قلعة أيّوب لكنّه «انتقل قديما من بلده لثائرة العدوّ فاستوطن مدينة فاس إلى أن توفّي بها بعد الأربعين وخمسمائة». وقد كان البيراقي هذا يروي عن كبار شيوخ الأندلس.

(66) G. Makdisi, Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionnaliste au XIème siècle, Damas 1963.

يقومون على تدريسه[67]، لكنّه أثبت كذلك أن بعض ممثليها مازالوا موجودين آنذاك بها، وذكر منهم أبا عبد الله بن الأخضر (ت 473 /1080)[68] وأبا الفضل المقدسي (ت 507 /1113) الذي كان يُعترف له بمكانة هامّة في ميدان الحديث، وكان ببغداد عند قدوم ابن تومرت إليها[69]. فهل التقى به ابن تومرت؟ إنّ ذلك ليس مستحيلا. فمصادرنا المتحدّثة عن أساتذة ابن تومرت لم تذكر لنا سوى ستّة منهم[70]، ومما لا شكّ فيه أنها أهملت عددا آخر، أكبر بكثير، قد يكون المقدسي هذا من ضمنهم.

إضافة إلى كل هذا نعتقد أنّ تعرّف ابن تومرت على الظاهريّة بالمشرق لم يكن يستدعي بالضرورة الالتقاء مُباشرة ببعض شيوخها والأخذ عنهم، فإمكانيّة ذلك تبدو متوفّرة من خلال الاطلاع على ذلك العلم الهامّ المُسمّى «بالخلافيات» أو «علم الاختلاف»، وهو العلم الذي شغف به الشافعيون كثيرا. والشّافعيون مثّلوا العدد الأكبر من أساتذة ابن تومرت بالمشرق. فهذا العلم يستدعي المعرفة الجيّدة بآراء المذاهب الأخرى لإحكام الرّدّ عليها، وإبراز الاختلافات بينها. وقد كان الكيا الهراسي (ت 504 /1110) وأبوبكر الشاشي (ت 507 /1113) ــ وهما أبرز أساتذة ابن تومرت ببغداد ومن أُسندت اليهم مهمّة التدريس بالنّظاميّة ــ من أكبر المتضلّعين في هذا العلم[71].

إذن فالقنوات التي كان بإمكان ابن تومرت أن يتعرّف من خلالها على الظّاهرية متوفّرة ومتعددة. وهذا التّعرّف لا يستدعي، كما ذكرنا، المرور حتما بالأندلس. فهذا المرور يُمثل إشكالية مستقلّة. والجدول الذي قدّمناه يُثبت فيها نعتقد أنه كان لابن تومرت مرور بالأندلس، وحجّتنا في ذلك أن عددا هامّا من المصادر قد ذكر ذلك صراحةً، في حين أنّ البقيّة لم تذكره لكنها لم تنفه صراحة. فهي لم تهتمّ بابن تومرت إلّا وهو في المشرق ولا أحد منها ذكر له مرورا بمدن المغرب الأوسط وإفريقية أو أيّ طريق أخرى مُغايرة.

(67) البحث المذكور، ص 278 .

(68) نفسه ، ص 280 .

(69) نفسه ، ص 280-281.

(70) هم: أبو حامد الغزالي (إن كان قد أخذ عنه) والكيا الهراسي، وأبوبكر الشاشي، والمبارك بن عبد الجبار وأبوبكر الطّرطوشي، وأبو عبد الله الحضرمي. انظر: عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، ص 73 وما بعدها.

(71) انظر حولهما: السّبكي، **طبقات الشافعية**، القاهرة بد.ت ، ج ٧، ص 57 (ترجمة أبي بكر الشاشي) وص 281 (ترجمة الكيا الهراسي).

لكنة لغويّ

كان أبو علي عمر الشّلوبين(1) إمام النّحاة بالأندلس... وكانت له من الشّهرة في التّأليف ما يغني عن الإطناب في وصفه... وكان مغفّلا، ومع ذلك فهو آية الله تعالى في العربيّة، وكان في لسانه لكنة. ولمّا أراد مأمون بني عبد المؤمن(2) التوجّه إلى مرسية، وقد ثار بها ابن هود(3)، وأنشده الشّعراء، وتكلّم في مجلسه الخطباء، قام الشّلوبين وقال دعاء منه: ثلّمك الله ونثرك. يريد : سلّمك الله ونصرك، لأنّه بلكنته يردّ السّين والصاد ثاء. فكان كما قال: عاد المأمون وقد ثُلم عسكه ونُثر .

التفح 3 /1 ــ 490

(1) عمر بن محمد بن عبد الله الأزدي الشّلوبيني أو الشّلوبين من كبار العلماء بالنّحو واللّغة بالأندلس. ولد بإشبيلية سنة 562 /1166 وتوفّي بها سنة 645 /1247 (الأعلام : 5 /224).

(2) هو إدريس بن يعقوب... بن عبد المؤمن، أبو العلاء، لقّب بالمأمون: أحد خلفاء دولة الموحّدين بمرّاكش وفي عهده بدأ الوهن يدبّ في صلب دولتهم. توفّي وهو يتنازع الأمر مع ابن عمّه يحيى بن النّاصر سنة 630 /1232 (الأعلام 1 : /269).

(3) محمد بن يوسف بن هود : أحد الثائرين على الدّولة الموحّديّة بالأندلس في النّصف الأوّل من القرن السّابع. قتل سنة 634 /1237 فخلا الجوّ لابن الأحمر لتأسيس دولتهم في غرناطة (الأعلام : 8 /23).

أجابه فأفحمه

ومن أجوبة ملوك الأندلس : أنّ نزارا العبيديّ صاحب مصر(1) كتب إلى المرواني صاحب الأندلس(2) كتابا يسبّه فيه ويهجوه. فكتب إليه المرواني: أمّا بعد فإنّك عرفتنا فهجوتنا، ولو عرفناك لأجبناك. والسّلام.

التفح : 3 /558

(1) نزار العبيدي : هو العزيز بالله بن المعزّ لدين الله العبيدي الفاطمي صاحب مصر والمغرب. بويع سنة 365 /975 وتوفّي سنة 386 /966 . (الأعلام 8 /332).

(2) المرواني صاحب الأندلس : قد يكون المعنيّ الحكم المستنصر الذي حكم الأندلس إلى سنة 386 /996. وقد يكون ابنه هشام بن الحكم الذي حكم إلى قيام الفتنة بقرطبة في أواخر القرن 4 /10.

جهود الحكم المستنصر في تطور الحركة العلمية في الأندلس

د. وائل أبو صالح
رئيس قسم اللغة العربية
بجامعة النجاح الوطنية ــ فلسطين

بلغت الأندلس في عهد الخلافة الأموية بقرطبة في القرن 4 /10 الأوج في مجالات شتى. ذلك أنّ الأقدار أتاحت لها ثلاثة رجال أفذاذ بوّؤوها المكانة الأولى بين كامل دول القارّة العجوز: فعبد الرّحمان الناصر قهر ثوّار الأندلس فكان لها الأمن والاستقرار، والمنصور بن أبي عامر دوّخ أعداءها فكان لها المجد والتفوّق، والحكم المستنصر وطّد دعائم المعرفة بها فكان لها النّبوغ والإبداع. وإذا كانت المصادر قد تفنّنت في تدبيج أعمال الأوّل وحكمته وبطولات الثّاني وحنكته، فقد أهملت نسبيّا الإشادة والتنويه بخصال الثالث ومحاسنه. فمن هو الحكم المستنصر ؟ وما هي أجلّ أعماله في ميدان الفكر والمعرفة ؟.

أولا : حياته :

أ ــ ولادته ، خلافته ، وفاته :

المستنصر هو الحكم بن عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله بن محمد ... من أشهر خلفاء بني أمية في الأندلس، ولد سنة 302 /914 وذلك يوم الجمعة مستهل رجب وقت آذان الظهر، ووالده النّاصر هو الذي لقبه بالمستنصر منذ صغره[1].

(1) ابن عذاري المرّاكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب : 2 /166.

اعتلى الحكم سدّة الخلافة في اليوم الثّاني لوفاة أبيه[2]، وذلك يوم الخميس لثلاث خلون من رمضان سنة 350 /961[3]، وقام بأعباء الملك أتمّ قيام، وأنفذ الكتب إلى الآفاق بتمام الأمر له، ودعا النّاس إلى بيعته، واستقبل من يومه النّظر في تمهيد سلطانه، وتثقيف مملكته، وضبط قصوره، وترتيب أجناده[4]، وكان أوّل عهد أنفذه ــ بعد أن أخذ البيعة ــ النّظر في الزّيادة في المسجد الجامع بقرطبة[5].

وقد ولّي الخلافة وهو ابن سبع وأربعين سنة[6]، وكانت ولايته منذ بويع له إلى أن مات خمس عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة أيّام[7]، وإذا ما علمنا أنّ مدّة خلافة والده كانت حوالي خمسين سنة، أيقنا أنّ خلافته كانت قصيرة مقارنة بوالده، فقد استغرقت خلافة أبيه الطّويلة عمرَه، حتّى كان يقول الوالد لولده فيما يحكى عنه : «لقد طوّلنا عليك يا أبا العاصي»[8].

توفّي بقصر قرطبة ليلة الأحد ، لثلاث خلون من صفر سنة 366 /976، وعمره يوم وفاته ثلاث وستون سنة، وسبعة أشهر[9].

ب ــ أخــلاقــه :

إنّ المطلع على ترجمة الحكم المستنصر في كلّ الكتب والأسفار الّتي تحدّثت عنه، يلاحظ أنّ أصحابها أجمعوا أنّه كان حسن السّيرة، صافي السّريرة رفيقا بالرّعيّة، فاضلا عادلا، من أهل الدّين والعلم، وقد تشدّد في إبطال الخمر في مملكته تشدّدا عظيما، فرام قطعها من جذورها، فأمر بإراقتها، ثمّ شاور في استئصال شجرة العنب من جميع أعماله، فقيل له: يعملونها من التّين وغيره، فتوقّف عن ذلك. وفي أمره بإراقة الخمور في سائر الجهات يقول أبو عمر بن يوسف بن هارون الكنديّ قصيدته المشهورة متوجّعا لشاربيها[10]:

---

(2) المقرّي : نفح الطيب : 1 /386 .
(3) ابن الأبار القضاعي : الحلّة السيراء : 1 /200 .
(4) المقري : نفح الطيب : 1 /386 .
(5) ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب : 2 /233 .
(6) أحمد الضبّيّ : بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس : 18.
(7) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب : 59.
(8) ابن الأبار : الحلّة السيراء : 1 /200 ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب : 71.
(9) ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب : 2 /233. نفح الطيب: 1 /396.
(10) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب : 67 .

[الوافر]

بِخَطْبِ الشَّارِبِينَ يَضِيقُ صَدْرِي ... وَتَرْمُضُنِي بَلِيَّتُهُمْ لَعَمْرِي
أَعُشَّاقَ المُدَامَةِ إِنْ جَزِعْتُمْ ... لِفُرْقَتِهَا فَلَيْسَ مَكَانُ صَبْرِ
سَعَى طُلَّابُكُمْ حَتَّى أُرِيقَتْ ... دِمَاءُ فَوْقَ وَجْهِ الأَرْضِ تَجْرِي
تَضَوَّعُ عَرْفُهَا شَرْقًا وَغَرْبًا ... وَطَبَّقَ أُفْقَ قُرْطُبَةٍ بِعِطْرِ

وفي رأيي أنّ إنسانا يقضي جل وقته بين أروقة مكتبته مطالعا ومعلقا ومنقّبا، ويحضر مجالس العلماء ورواة الحديث يسمع منهم ويروي عنهم، لا بد وأن يكون دمث الأخلاق فاضلا.

ج ـ أســاتذته :

كان تعليم أولاد الخلفاء والأمراء والقوّاد في الأندلس يختلف عن تعليم أبناء العامّة، فقد كانت سُنّة الخلفاء والأغنياء إحضار المؤدّبين إلى قصورهم وإفراد غرف خاصّة يعلّمون فيها أبناءهم[11]. فكثيرا ما نسمع أنّ بعض العلماء قد أدّب أبناء أحد الخلفاء وأنّ بعضهم الآخر قد اختصّ بأبناء الأغنياء لتأديبهم[12]، وكذلك بالنسبة إلى الموادّ الدّراسيّة، فمن البديهيّ أنّ الخلفاء كانوا يأخذون أولادهم في مسار علميّ أوسع وأدقّ من عناية البيت الأندلسيّ بصورة عامّة، فصحيح أنّ هناك تشابها بين الموادّ العلميّة التي تعلّمها الأندلسيّون في الكتاتيب وحلقات المساجد وتلك التي تدرس في القصور، إلاّ أنّ هناك حذفا أو إضافة استجابة لتوجيه الوالد، وتمشّيا مع رغبته في إعداد ولده إعدادا خاصّا يناسب الأهداف والمسؤوليات التي ستواجهه في مستقبل حياته، فولد الخليفة مرشّح لأن يخلف والده في إدارة البلاد، فلا بدّ له من الاطّلاع على بعض العلوم التي يجهلها أترابه، وفهمها في أقصر مدّة ممكنة، وهناك مواد منع الخلفاء عامّة الشّعب دراستها، أو مجرّد الاطّلاع عليها، وتدارسوها هم في بيوتهم، مثل الفلسفة والتّنجيم[13].

---

(11) ابن حيان القرطبي : المقتبس من أنباء أهل الأندلس : 133 .
(12) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين : 255 .
ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس : 1 /345 .
(13) المقري : نفح الطيب : 1 /221 .

وانطلاقا من هذا الفهم لطريقة تدريس أبناء الخلفاء نستطيع القول: إنّ الحكم المستنصر تتلمذ على يد نخبة من العلماء الأندلسيّين أحضرهم إلى قصر والده واستفاد منهم، ومن هؤلاء العلماء قاسم بن أصبغ، وأحمد بن دحيم ومحمد بن عبد السلام الخشني، وزكريا بن خطاب حيث أكثر الأخذ عنه، كما أجاز له ثابت بن قاسم، وعندما وفد القالي على الأندلس اختصّ أوّل الأمر بالحكم فأدّبه وأفاده(14).

ويمكننا القول أيضا إنّ الحكم في مراحل حياته التعليميّة قد تتلمذ على يد هؤلاء، وربّما على يد الكثيرين غيرهم، إلا أنّه من جانب آخر كان يعتمد على تثقيف نفسه بنفسه، إذ كان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنّواحي النائيّة باذلا فيها ما عظم من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه(15)، وكان ذا غرام بها، وقد آثر ذلك على لذات الملوك فأصبح بعد مدّة ملمّا بشتّى المعارف دقيق النّظر في أصولها وفروعها.

د ــ منزلته العلميّة :

استطاع الحكم المستنصر رغم اشتغاله بأمور البلاد والعباد أن يتبوّأ منزلة علميّة رفيعة بين علماء الأندلس، وقد شهد له بها معاصروه ومن جاء بعدهم من العلماء دون اعتبار لمنصب أو جاه، وأجمعوا بالدليل القاطع والبرهان الساطع أنّه كان عالما بالرّجال والأخبار والأنساب، وفوق ذلك كلّه كان ثقة فيما ينقله. وللتدليل على ما ذهبنا إليه نذكر نصّا أورده كل من أرّخ للحكم، ولكن بعبارات مختلفة، حيث يمكننا من خلاله معرفة ما استطاع الحكم تحصيله من علوم، وكيف استحقّ نتيجة لهذا أن يكون مؤرخا نسيج وحده، ومصدرًا ثرّا يُعاب على كل من أرّخ لعلماء الأندلس ممن عاصروه أو جاءوا بعده، ولم يعتمدوا ملاحظاته وتعليقاته المتعلقة بأنساب الرّجال وقبائلهم وتاريخ وفاتهم، وفيما يلي ذلك النصّ «وكان مع هذا كثير التهمّم بكتبه والتّصحيح لها والمطالعة لفوائدها، وقلّما تجد له كتابا كان في خزانته إلّا وله فيه قراءة ونظر من أيّ فنّ كان من فنون العلم: يقرؤه ويكتب فيه بخطّه ــ إما في أوله أو آخره أو في تضاعيفه ــ نسبَ المؤلف ومولده ووفاته والتّعريف به، ويذكر أنساب الرّواة له، ويأتي من ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلّا عنده، لكثرة مطالعته وعنايته بهذا الفنّ. وكان موثوقا به مأمونا عليه، صار كل ما كتبه حجّة عند شيوخ الأندلسيّين وأئمّتهم، ينقلونه من خطه ويحاضرون

(14) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 59، نفح الطيب : 1 /395 .
(15) المقري : نفح الطيب : 1 /385-386 و394-395.

به»[16]. وقد اجتمع لابن الأبار من ذلك جزء مفيد مما وجد بخطّه، ولمس ابن الأبار ــ وهو المؤرّخ المدقّق ــ أنّه يشتمل على فوائد جمّة في أنواع شتّى، و«كان قد قيّد كثيرا من أنساب أهل بلده، وكلّف أهل كور الأندلس أن يلحقوا كلّ عربيّ أخمل ذكره قبل ولايته، وأن يصحّح نسبهم أهل المعرفة بذلك، ويؤلّف من الكتب، ويردّ كلّ ذي نسب إلى نسبه، وفرج ذلك بالعلم فتمّ له من ذلك ما أراد، ونفع الله بكرم قصده البلاد والعباد»[16].

هـ ــ أدبه :

لم يكن الحكم المستنصر مكثرا في قرض الشّعر كجدّه عبد الرحمان بن معاوية على سبيل المثال، وإن كان متذوّقا له، ناقدا لعلله. وكانت تمرّ به لحظات تفيض فيها شاعريّته بعدة أبيات يعبّر من خلالها عمّا يختلج في صدره من حزن أو شوق أو مسرة، من ذلك قوله متشوّقا لزوجه صبح البشكنسية لما خرج لغزوته الفذّة المعروفة بشَنْتِ أَشْتِيبَنْ San Estéban del Mall، فأكثرت من التعلّق به، والوله لفراقه، وكان شديد الكلف بها، فتأثّر لذلك الموقف وترنّم بأبيات رقيقة صوّر خلالها مشاعره وإحساساته تجاهها، فهو لفرط حبّه لها يحنّ إليها وهي معه، فكيف ستكون طبيعة شوقه إليها وهي غائبة عنه، فالعجب كيف استطاع أن يعيش لحظات الوداع ولم يمت[17].

[الطّويل]

عَجِبْتُ وَقَدْ وَدَّعْتُهَا كَيْفَ لَمْ أَمُتْ ... وَكَيْفَ انْثَنَتْ عِنْدَ الْفِرَاقِ يَدِي مَعِي
فَيَا مُقْلَتِي الْعَبْرَى عَلَيْهَا اسْكُبِي دَمًا ... وَيَا كَبِدِي الحَرَّى عَلَيْهَا، تَقَطَّعِي[17].

ولم يكن الحكم أوّل من تشوّق إلى عزيز عليه ووصف لحظة الوداع، فهناك من سبقه من الشّعراء الّذين قالوا في ذلك شعرا جميلا، ولكن أبيات الحكم تعدّ من بينها في الطليعة. ومن ذلك أيضا قوله[18] :

[الطّويل]

إِلَى اللهِ أَشْكُو مِنْ شَمَائِلِ مُسْرِفِ ... عَلَيَّ ظَلُومٍ لَا يَدِينُ بِمَا دِنْتُ
نَأَتْ عَنْهُ دَارِي فَاسْتَزَادَ صُدُودُهُ ... وَإِنِّي عَلَى وَجْدِي القَدِيمِ كَمَا كُنْتُ
وَلَوْ كُنْتُ أَدْرِي أَنَّ شَوْقِيَ بَالِغٌ ... مِنَ الوَجْدِ مَا بَلَّغْتُهُ لَمْ أَكُنْ بِنْتُ

(16) ابن الأبار القضاعي : الحلّة السيراء : 1 /202-203.
(17) ابن الأبار : الحلّة السيراء : 1 /204، المعجب : 66 نفح الطيب: 1 /395.
(18) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 66 .

أما بالنّسبة إلى نثره الفنّي، فلم يكن الحكم ـــ أيضا ـــ مكثرا في هذا المجال، ولا أخال هذا لضعف فيه، وإنّما لانهماكه في إدارة دفّة الحكم، إذ جرت العادة في الأندلس أن يعين الحاكم كتّابا يتولون كتابة رسائله إلى ولاته وحكّام أقاليمه، وذلك حتّى يتفرّغ الحاكم للأمور الجليلة، وبرغم ذلك فقد أتحفنا صاحب نفح الطّيب برسالة للحكم إبّان ولايته للعهد، كان قد وجهها إلى الفقيه أبي إبراهيم إسحاق المالكيّ يطلب منه فيها تبيان الأسباب التي أدّت إلى تخلّفه عن حفل أقامه النّاصر في قصر، وجاء في رسالته : «بسم الله الرحمن الرّحيم، حفظك الله وتولّاك، وسدّدك ورعاك، لمّا امتحن أمير المؤمنين مولاي وسيّدي ـــ أبقاه الله ـــ الأولياء الّذين يستعدّ بهم ، وجدك متقدّما في الولاية ، متأخرا عن الصّلة، على أنّه قد أنذرك ـــ أبقاه الله ـــ خصوصا للمشاركة في السرور الذي كان عنده، لا أعدمه الله توالي المسرة، ثم أنذرت من قبل إبلاغا في التّكرمة، فكان منك على ذلك كله من التّخلف ما ضاقت عليك فيه المعذرة، واستبلغ أمير المؤمنين في إنكاره ومعاتبتك عليه، فأعيت عليك عنك الحجّة، فعرّفني ـــ أكرمك الله ـــ ما العذر الذي أوجب توقّفك عن إجابة دعوته ، ومشاهدة السّرور الذي سُرّ به ورغب المشاركة فيه ، لنُعرّفه ـــ أبقاه الله ـــ بذلك ، فتسكن نفسه العزيزة إليه إن شاء الله تعالى»[19].

ثانيا : تشجيعه أبناء الأندلس على طلب العلم :

لم يكن تشجيع الحكم المستنصر أبناء الأندلس على طلب العلم من خلال خطبة ألقاها على النّاس من على منبر المسجد الجامع بضاحية الزهراء بقرطبة[20]، أو من خلال كتاب وجّهه إلى حكام الأقاليم، بل كان تشجيعه عبارة عن مجموعة أعمال جليلة كان لها أكبر الأثر في حثّ الأندلسيّين على طلب العلم، منها :

أ ـــ إقراره مبدأ إلزاميّة التّعليم :

إن مبدأ مجانيّة التّعليم وخاصّة في «مرحلة الكتاتيب» من المبادىء التي عمل على تحقيقها الحكم المستنصر قبل حوالي عشرة قرون ونصف، وذلك عندما أمر بإنشاء مجموعة من الكتاتيب ـــ أشبه ما تكون بالمدارس الابتدائيّة في يومنا هذا ـــ وجعل التعليم فيها مجانا لأولاد الفقراء ، وتعهّد بالإنفاق عليها ، وتزويدها بكلّ ما تحتاج إليه من نفقات ، كأجر المعلمين،

---

(19) المقري : نفح الطيب : 1 /376.

(20) الزهراء : ضاحية في قرطبة بناها الخليفة عبد الرحمن الناصر، واستغرق بناؤها خمسا وعشرين سنة.

وطعام المتعلّمين، واختيار مجموعة من العلماء لوضع مناهج للمؤدبين تتناسب وسياسة الدولة ومدارك الطلاّب. وفي هذا يقول ابن عذاري المرّاكشي في حقّ الحكم المستنصر: «ومن مستحسنات أفعاله وطيّب أعماله اتخاذه المؤدّبين يعلّمون أولاد الضّعفاء والمساكين»[21] كما امتدح ابن شخيص[22] صنيع الحكم هذا فقال[23] :

[البسيط]

وَسَاحَةُ المَسْجِدِ الأَعْلَى مُكَلَّلَـةٌ ... مَكَاتِبًـا لِلْيَتَامَـى مِنْ نَوَاحِيهَـا
لَوْ مُكِّنَتْ سُوَرُ القُرْآنِ مِنْ كَلِـمٍ ... نَادَتْكَ يَا خَيْـرَ تَالِيهَـا وَوَاعِيهَـا

وقد بلغ «عدد هذه المكاتب سبعة وعشرين مكتبا» موزعة على أنحاء مدينة قرطبة، ثلاثة منها حوالي المسجد الجامع، وباقيها في كل ربض[24] من أرباضها. ومن أجل دفع المؤدبين إلى الإخلاص في تأديبهم أجرى عليهم المرتبات، وعهد إليهم في الاجتهاد والنّصح ، وفي سنة 364 /974 حبّس الحكم ضريبة حوانيت السراجين بقرطبة على المعلمين لأولاد الضّعفاء[25]، وذلك كي يضمن لهؤلاء المؤدّبين رواتب ثابتة.

وبإمعاننا النّظر في هذا الخبر الذي تناقله مؤرّخو الأندلس فإننا نخرج بالملاحظات التّالية:

ـــ لقد كان الحكم المستنصر بصنيعه أوّل حاكم أندلسي يحقّق مبدأ مجانيّة التّعليم، فالأندلسيّون قبل الحكم كانوا «يقرؤون جميع العلوم بأجرة»[26] ولعلّهم في هذه النّاحية متأثرون بمذهب الإمام مالك بن أنس[27] الّذي لا يعارض أخذ الأجرة على تعليم الصبيان[28].

---

(21) ابن عذاري : البيان المغرب : 2 /240، 241، 249.

(22) محمد بن شخيص : كان من أهل الأدب المشهورين، ومن أعيان الشعر المتقدمين، متصرفا في القول، سالكا في أساليب الجد والهزل، مات قبل الأربعمائة، (جذوة المقتبس 91 رقم 144، وبغية الملتمس 129 رقم 276، والمغرب : 1 /208).

(23) ابن عذاري : البيان المغرب : 2 /240-241.

(24) أرباض : مفردها ربض ، وهو مجموعة البيوت التي تحيط بالمدينة.

(25) ابن عذاري : البيان المغرب : 2 /249 .

(26) المقري : نفح الطيب : 1 /220، وقد أطلق الأندلسيون على الأجرة «الحذقة» والحذقة ما يقدم للمؤدب حين يحذق صبيه تعليمه.

(27) انتشر مذهب الإمام مالك في الأندلس زمن الأمير هشام الرّبضي على يد زياد بن عبد الرحمن اللخمي الملقب بشبطون.

(28) د. أحمد فؤاد الأهواني : التربية في الإسلام : 56، 156.

ــ إنّ الحكم بإعفائه أولياء التّلاميذ من دفع الأجرة على التّعليم في هذه المرحلة، إضافة إلى توفير المآكل والمشرب لهم، يكون قد أقرّ مبدأ إلزاميّة التّعليم بطريقة غير مباشرة.

ــ إن إقبال الأندلسيّين على طلب العلم في مرحلة الكتّاب نتيجة لتشجيع الحكم لهم، يؤدّي إلى ظهور جيل متعلّم ومجتاز لمرحلة الكتاب لينتقل إلى مرحلة تالية وهي المرحلة المسجديّة، وهذا بدوره يؤدّي إلى انتعاش الحركة العلميّة في الأندلس وتطوّرها، فينبغ من هؤلاء الصبيان عدد من العلماء قد لا يتسنم لهم القدر لولا مساعدة الحكم لهم في مرحلة الكتاب، ذلك لأنّ الطالب عندما ينهي هذه المرحلة يكون قد أتقن القراءة والكتابة، وحفظ أجزاء من القرآن الكريم وبعض الأحاديث النبويّة، واطّلع على مبادئ علم النحو وغير ذلك. وهذا القدر من الموادّ العلميّة يصلح لأن يكون أساسا نافعا لما سيأخذه في المرحلة القادمة[29].

ب ــ رفع مستوى التعليم في المساجد :

لم تقف جهود الحكم عند مرحلة الكتّاب، بل تجاوز ذلك إلى المرحلة المسجدية، إذ عمل على رفع مستوى التّعليم في بعض المساجد، وذلك باستدعائه عددا من المؤدبين المشهورين والمشهود لهم في هذا المجال للتّدريس في المساجد الكبيرة في قرطبة، كي يفيد منهم أكبر عدد ممكن من المتعلّمين، وفي هذا الصدد تحدّثنا المصادر الأندلسيّة أنّه استدعى علي بن معاذ بن سمعان الرعيني من باجة فأخذ عنه ، ثمّ جلس يحاضر في مسجد الزهراء[30]، كما استدعى لهذا الغرض أبا بكر الزبيدي[31]، وفي أيّام ولايته للعهد استدعى أبا علي القالي من المشرق إلى قرطبة[32] حيث جلس يملي على طلّابه مصنّفاته التي منها كتابه الأمالي، حيث أملاه في الأخمسة في المسجد الجامع بالزّهراء[33].

وبعد، فاستدعاء الحكم لهذا النفر من العلماء قد أعفى عددا من طلبة العلم في قرطبة ــ على أقل تقدير ــ من عناء السّفر للتّلمذ على هؤلاء العلماء في أماكن تواجدهم، وحبب إليهم في الوقت نفسه الأخذ عنهم، فوجود القالي ــ على سبيل المثال ــ بينهم اعتبره الكثيرون

(29) ابن عبدون : ثلاث رسائل أندلسيّة في أدب الحسبة والمحتسب : ص 25.
(30) محمد المراكشي : الذيل والتكملة ، السفر الخامس ــ القسم الأول 410.
(31) ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب : 1 /256، نفح الطيب :4 /7.
(32) القالي : الأمالي : 1 /3.
(33) المقري : نفح الطيب : 3 /74 ، الأمالي : 1 /3.

فرصة طيبة للأخذ عنه، فتسابقوا إلى حلقته حتى العلماء منهم. وممّا يروى في هذا الصّدد أنّ الزبيدي عالم اللّغة في الأندلس قبل قدوم القالي، كان يجلس في حلقة القالي ويأخذ عنه اعترافًا منه بفضله وعلمه[34]، إضافة إلى هذا تنوّع المواد الدّراسيّة التي يأخذونها عنهم وازدياد عدد طلبة العلم، وهذا بدوره يؤدي إلى اتّساع محصول هؤلاء الطلبة الثّقافي بازدياد تنافسهم على الأخذ في مرحلة أولى، مما ينعكس إيجابا على إنتاجهم في مرحلة ثانية، فكلّما كثر عدد العارفين والباحثين في فرع معين من فروع العلم تعمّقت جذوره وصحّت فروعه وسهل مطلبه وعمّت فائدته .

ج ــ مكافأة المتفوقين من الطلّاب :

لقد ظهرت مكافأة الحكم لهؤلاء الطلاب بعد عودتهم من رحلتهم العلميّة من بلاد المشرق، فخصّهم بوظائف عالية في الدولة، وقرّبهم وجعلهم من خواصه، فمحمد بن يحيى الرّباحي بعد عودته من بلاد المشرق، صار إلى خدمة الحكم المستنصر يعمل في خزانته، ويقابل بين الدواوين الواردة على مكتبته، وتوسع له الخليفة في النزل والجراية[35]. ومثله محمد ابن يحيى بن مفرج الذي اتصل به بعد رحلته وأصبحت له مكانة خاصة[36].

ولعل مساعدة الحكم لطلبة الأمس في مرحلتي الكتّاب والمسجد ومكافأة علماء اليوم ناتج عن رغبته في تطوير الحياة العلمية في الأندلس حتى يتمكن من منافسة حكام المشرق، وقد عبّر الحكم نفسه عن هذا المعنى صراحة في معرض ثنائه على خالد بن سعد قائلا : «إذا فاخرنا أهل المشرق بيحيى بن معين ، فاخرناهم بخالد بن سعد »[37].

وتأكيدًا لكلّ ما ذكر من تشجيع الحكم لأبناء الأندلس على طلب العلم نورد قول ابن الأبار فيه : « ولم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب ... أفاء على العلم ، ونوّه بأهله ، ورغّب الناس في طلبه ... »[38].

ثالثا : تشجيعه العلماء على التأليف :

لقد أدرك الحكم المستنصر أن العلم في صدور العلماء قابل للنّقصان بمرور الزّمن ، فالذّاكرة مهما جمعت من علوم ومعارف تظل قاصرة ، كما أنّ الإفادة من علم هؤلاء تبقى

(34) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 60 .
(35) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين : 314 .
(36) ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس : 3 /91-93.
(37) نفس المصدر .
(38) ابن الأبار : الحلة السيراء : 1 /201.

محصورة في مجموعة الطّلاب الذين يأخذون عنهم سماعا، وكي يتلافى العالم خيانة الذّاكرة، وحتى تكون الفائدة من علمه أشمل وأوسع دائرة ، حثّ الحكم هؤلاء العلماء على التّأليف منشّطا إيّاهم بواسع عطائه وشارحا صدرهم بالإفراط في الإكرام[39] ومقدّما لهم كل عون ومساعدة علميّة، ومنبها إيّاهم إلى طبيعة العلوم التي تفتقر إليها خزائن الكتب في الأندلس، فعندما وجد ــ على سبيل المثال ــ نقصا في كتب تراجم الأعلام المتخصصين في اللغة والنحو طلب من الزبيدي عالم اللغة في الأندلس أن يؤلف كتابًا في طبقات النّحويين واللّغويين في المشرق والمغرب، وحتى يخرج الكتاب على الشاكلة التي يريدها، فقد وضع للزّبيدي خطّة بحث واضحة وأوسعه من روايته وحفظه، فكان الكتاب المذكور الذي يُعتبر من أفضل كتب تراجم النحويّين واللّغويّين لدقّته، وحسن ترتيبه وغزارة مادته، وفي هذا يقول الزبيدي :

«وأمير المؤمنين الحكم المستنصر بالله ، لما اختصه الله به ، ومنحه الفضيلة فيه من العناية بضروب المعرفة ، والإحاطة بصنوف الفنون ، أمرني بتأليف كتاب يشمل على ذكر من سلف من النّحويّين واللّغويّين»[40] وعن الخطة التي وضعها كي يسير عليها قال : «فألّفت هذا الكتاب على الوجه الذي حدّه» أما عن المعلومات الّتي كان يزوده بها نقلا عن بعض هؤلاء النحويّين واللغويّين والتي لم يكن الزبيدي على علم بها قال : «وأوسعني من روايته وحفظه، إذ هو البحر الذي لا تعبر أواذيه، ولا تدرك سواحله»[41].

ولم يكن الزبيدي في مدحه للحكم مبالغا، فالمطلع على الكتاب يلاحظ دقّة معلوماته، وإحكام ترتيبه، وسعة مادته وعمقها، والفائدة التي يحصل عليها طالب العلم منه، وبمقارنة هذا الكتاب بغيره من كتب التراجم المختصّة والتي جمعت قبله وبعده بفترة يلحظ مدى الفرق بينهما، ويلحظ الجهد المبذول من الزبيدي والحكم، فقد كان الحكم في هذا الكتاب أستاذا مشرفا ترك بصماته الملوكيّة على كلّ صفحة من صفحاته.

صحيح أنّ هذا الكتاب المذكور هو ثالث كتاب من نوعه حسب الأولويّة الزمنيّة، إذ جمع الأوّل أبو الطيّب اللّغوي، ويليه كتاب السيرافي أخبار النحويّين، إلا أنّ منهج الزبيدي فريد لم يسلكه أحد قبله، ولا نهجه من جاء بعده... مما عُدّ به مصدرا أصيلا في تاريخ النّحو والمعاجم وفنون الأدب[42].

---

(39) عبد الواحد المراكشيّ : المعجب : 61 .
(40) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين : 17 .
(41) الزبيدي : المصدر نفسه : 18 .
(42) الزبيدي : المصدر نفسه : «المقدمة» : 2.

كما عمل الحكم على بث روح التعاون بين العلماء في التأليف. فإذا ما كثفت الجهود لإنجاز عمل ما، فإنّ هذا يرفع من مستوى العمل المطلوب، وبهذا يكون الحكم قد خط نهجا قلّما سمعنا بمثله، وهو اشتراك عالمين في تأليف كتاب واحد، فقد عهد إلى كل من أحمد بن عبد الملك الإشبيلي ومحمد بن عبد الله القرشي المعيطي إلى جمع كتاب له في رأي مالك بن أنس أسمياه «الاستيعاب» من مائة جزء، وعندما رفع إلى الحكم سرّ بذلك ووصلهما وقدمهما إلى الشّورى(43).

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية كان هو نفسه يقوم بتصنيف الكتب ، فقد ألّف كتاب «أنساب الطّالبيّين والعلويّين القادمين إلى المغرب»، وهو مرجع استعان به معظم الّذين أرّخوا لعلماء الأندلس(44).

ومما لا شك فيه أنّ تشجيع الحكم لعلماء الأندلس على التأليف قد أفاد الحركة العلميّة في الأندلس على أكثر من صعيد، فبالإضافة إلى ما سلف ذكره، فقد جعل علم العلماء في بلده في تجدد ونمو مستمرّين، ذلك لأنّ عمليّة التأليف تستوجب من العالم الاطلاع والقراءة لكلّ ما كتب حول الموضوع الّذي ينبغي الخوض فيه، حتى يدرك المدى الذي وصل إليه غيره، ويحاول أن يأتي بشيء جديد لم يتطرق إليه أحد من قبله إن أمكن، وهذا بالطّبع يعود بفائدة كبيرة على طلبته، فهناك فرق بين عالم يؤدب طلبته من كتابه الذي صنّفه وعالم يعتمد على كتاب لم يصنّفه ، وكذلك هناك فرق بين عالم يطلع على مؤلفات غيره أثناء التّدريس ويحاول أن يفيد طلبته منها ، وآخر حصر نفسه في مادّة محدّدة لا يتجاوزها.

أضف إلى هذا أن جمع العلوم في كتب يحول دون ضياعها، فالكتاب يحفظ علم العلماء بعد وفاتهم ، وقد أدرك هذه الحقيقة من قبل الخليفة العادل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، فبعد معركة اليمامة طلب إلى الخليفة الصدّيق أن يقوم بجمع القرآن من صدور الرجال، حتى لا تدفن آيات القرآن في صدور الحفظة عند استشهادهم.

وأخيرًا فقد ظهرت فائدة خطوة الحكم هذه بعد تدمير بغداد على يد المغول في سنة 656 /1258. إذ قام المغول بإلقاء أعداد هائلة من المصنّفات العربية في نهري دجلة والفرات، عندها كانت خزائن الكتب الأندلسية بما تضمه من مؤلفات مشرقية وأندلسيّة هي الأساس الذي بنى عليه المشارقة جلّ مؤلفاتهم، وخاصة علوم العربية.

---

(43) ابن بشكوال : الصلة : 1 /23 .
(44) المقري : نفح الطيب : 3 /60 .

رابعا : احترامه للعلماء :

لم يكن احترام الحكم المستنصر لعلماء الأندلس مجرد تقليد لغيره من حكّام المسلمين في المشرق والمغرب ممن قرّبوا علماء بلادهم وخصّوهم بكلّ غال ونفيس، بل كان احترامه لهم طبعا أصيلا فيه، فهو ــ كما مرّ بنا ــ عالم أفنى وقتا طويلا من حياته في مطالعة الكتب والإفادة مما أنتجته قرائح علماء المشرق والمغرب، فعرف كم بذل هؤلاء العلماء من جهد،وكم كابدوا من مشقّة حتى وصلوا إلى هذه المرحلة. فهو إذن يقدر العلماء ويجلّهم لكونه واحدا منهم جالسهم وناظرهم . وللتدليل على إجلاله وتقديره لهم نورد هذه الحكاية : قيل : «إنّ الفقيه أبا إبراهيم إسحاق كان يحاضر في مسجد أبي عثمان، وكان مجلسه حافلا بجماعة الطلبة، إذ دخل عليه خصيّ من أصحاب الرسائل جاء من عند الخليفة الحكم المستنصر، فسلم وقال له: يا فقيه أجب أمير المؤمنين فإنّ الأمر خرج فيك، وها هو قاعد ينتظرك، وقد أمرت بإعجالك، فقال له: سمعا وطاعة لأمير المؤمنين، ولا عجالة، فارجع إليه وعرّفه، وفّقه الله، عنّي أنّك وجدتني في بيت من بيوت الله تعالى معي طلّاب العلم أسمعهم حديث ابن عمه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فهم يقيّدونه عنّي ، وليس يمكنني ترك ما أنا فيه حتى يتمّ الملجس المعهود لهم في رضاء الله وطاعته، فذلك أوكد من مسيري إليه الساعة، فإذا انقضى أمر من اجتمع إليّ مشيت إليه.وظل عالمنا يمهل الخليفة حتى أتم مجلسه على أحسن وجه، وعندما أراد الذهاب إلى قصر الخليفة استدعى الخصي وقال له: أنا أضعُف عن المشي إلى باب السّدّة، ويصعب عليّ ركوب دابة لشيخوختي وضعف أعضائي، وباب الصّناعة أقرب وأرفق بي، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأمر بفتحه لأدخل إليه منه هوّن عليّ المشي، فأجابه الخليفة لطلبه، وأمر بفتح الباب، ومضى إلى الحكم وقضى حاجته من لقائه، ثم صرفه على ذلك الباب، فأعيد إغلاقه على إثر خروجه»(45).

وقد أعفانا المقرّي ــ الذي أورد هذه الحكاية ــ من التّعليق عليها، حيث قال معقبا بكلام بليغ: «فهكذا يكون العلماء مع الملوك، والملوك معهم.»(45).

ومنها استقباله لأبي علي القالي عندما وفد على الأندلس، «فقد أمر عاملهم ابن رماحس أن يجيء مع أبي علي إلى قرطبة ويتلقّاه في وفد من وجوه رعيّته يتخيهم من بياض أهل الكورة تكرمة لأبي علي ، ففعل ، وسار معه نحو قرطبة في موكب نبيل»(46).

---

(45) المقرّي : نفح الطيب : 1 /377-378.

(46) المقرّي : نفح الطيب : 3 /70 .

على أن احترام الحكم لهؤلاء العلماء لم يذهب هباء، بل قوبل باحترام زائد أيضا، وقد عبروا عن احترامهم هذا بتأليفهم الكتب وإهدائها له، وهم في حالة لا ينتظرون منه منّا، ولا يبتغون شكرا، وكان في مقدمة هؤلاء العلماء أبو علي القالي، حيث طرّز كتابه الشهير «الأمالي» باسم عبد الرحمن الناصر، واسم ولده الحكم المستنصر، وفي إهدائه يقول: فإني لما رأيت العلم أنفس بضاعة، أيقنت أنّ طلبه أفضل تجارة، فاغتربت للرواية، ولزمت العلماء للدراية، ثم أعملت نفسي في جمعه ... ثم صنته بالكتمان عمّن لا يعرف مقداره، ونزّهته عن الإذاعة عند من يجهل مكانه، وجعلت غرضي أن أودّعه من يستحقّه ... فغبرت برهة ألتمس لنشره موضعا ... ومكثت دهرا أطلب لإذاعته مكانا ... حتى تواترت الأنباء المُتّفقة ... التي لا تخالطها الشكوك ... بأن مشرّقة في عصره أفضل من ملك الورى وأكرم من جاد باللهى فياض الندى ... أمير المؤمنين «عبد الرحمن بن محمد» و... المنيل قبل أن يستنال «الحكم ولي عهد المسلمين وابن سيّد العالمين...»(47).

وليس من باب المبالغة عندما قلنا : إنّ الحكم المستنصر يعتبر في مقدمة حكام الأندلس الذي حازوا احترام العلماء وتقديرهم له وتقربهم إليه عن طريق إهدائهم له القيّم من أعمالهم ، وذلك من لدن شبابه حتى مماته ، فأحمد بن عبد ربه جمع له كتاب «العقد» في الأخبار، وهو كتاب كبير مقسم على معان ، وقد سمي كل قسم منها باسم من أسماء نظام العقد، كالواسطة، ونحوها(48). كما ألّف له محمد بن يوسف الوراق في مسالك إفريقية وممالكها ديوانا ضخما، وفي أخبار ملوكها وحروبهم والقائمين عليها كتبا جمّة(49)، وكذلك فعل عيسى بن أحمد بن محمد الكناني، فقد ألف للحكم المستنصر تاريخا ممتعا(50).

ولم تقتصر عادة إهداء الكتب والتأليف له على علماء المسلمين فحسب، بل شاركهم هذا الإعجاب وذاك الاحترام معظم طوائف المجتمع،فقد قيل : إنّ أسقفا من الأساقفة المسيحيين في قرطبة أهدى إلى الحكم المستنصر تقويما للأعياد المسيحية الإسبانية(51).

وهذا التقدير المتبادل بين الحكم وعلماء الأندلس مسلمين ومسيحيّين ، كان له أثره الإيجابي في حركة التأليف ، ثم إنّ قراءة الخليفة لما ينتجه هؤلاء ومناقشتهم فيه(52) عمل على

---

(47) القالي : الأمالي : 1 /1–2.
(48) ابن عبد ربه : العقد الفريد، الحميدي : جذوة المقتبس : 101، الضبي : بغية الملتمس : 148 .
(49) ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة : 1 /366 و2 /671.
(50) محمد المراكشي : الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: السفر الخامس ـــ القسم الثاني : 491.
(51) خوليان ريبيرا : المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية : 1 /88.
(52) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 61 .

أن يكون هذا الإنتاج في مستوى رفيع، إذ بذل في سبيله العلماء أشدّ الطاقات ومنحوه أثمن الأوقات.

لقد كانوا ـــ بحق ـــ في سباق مع الزمن والجهد لإخراج أفضل ما عندهم له، ولم لا ؟ وهو الخليفة العالم الذي اختار سماره وخلصاءه ووزراءه من أهل الأدب والشعر...[53].

ومما لا شك فيه أن هذه الكتب أسهمت بشكل واضح في تطوير جانب من جوانب الحركة العلمية في الأندلس. فبذور الحركة اللغوية الحقّة ـــ على سبيل المثال ـــ في الأندلس إنما تم غرسها بجهود القالي فقد «كان إماما في علم اللغة متقدما فيها متقنا لها، فاستفاد الناس منه، وعولوا عليه، واتخذوه حجة فيما نقله، وكانت كتبه على غاية التقييد والضبط والإتقان، وقد ألف في علمه الذي اختصّ به تواليف مشهورة تدلّ على سعة روايته وكثرة إشرافه، وأملى كتابا سماه «النوادر» يشتمل على أخبار وأشعار ولغة، سمع منه جماعات وحدثوا عنه...»[54].

أمّا بالنّسبة إلى كتابه «النّوادر» بالذات فيقول ابن خلدون فيه مادحا : «وسمعنا من شيوخنا في مجالس التّعليم أنّ أصول هذا الفنّ وأركانه ـــ يعني علم الأدب ـــ أربعة دواوين، وهي أدب الكاتب لابن قتيبة وكتاب الكامل للمبرد وكتاب البيان والتبيين للجاحظ وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها فروع عنها»[55]. وكذلك بالنسبة إلى كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربّه، فعلاوة على المادّة العلميّة المتشعّبة الفروع والأصول التي اشتمل عليها، فهو بتأريخه لحياة ملوك الأندلس شعرا إنّما مهد الطريق فسيحا لعدد من العلماء ممن جاءوا بعده، حيث نسجوا على منواله القصائد الطوال في تاريخ البشرية[56] والطب والقراءات[57] والنحو العربي وغيرها[58].

---

(53) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 62، ومنهم : أبو الحسن جعفر بن عثمان المعروف بالمصحفي، وأبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي النحوي.

(54) المقرّي : نفح الطيب : 3 /72.

(55) ابن خلدون : المقدمة : 553-554.

(56) ابن بسّام : الذّخيرة : القسم الأوّل ـــ المجلّد الثاني ص ص 918-944 أرجوزة «أبو طالب عبد الجبّار».

(57) أرجوزة ابن فيره في القراءات.

(58) ألفية محمد جمال الدين بن عبد الله الطائي «ابن مالك» الجيّاني توفي 672 /1273.

خامسا : حرصه على جمع الكتب :

أجمع مؤرخو الأندلس الذين ترجموا لحياة الحكم المستنصر أنّه كان «جامعا للعلوم، محبّا لها، مكرّما لأهلها، وجمع من الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك»[59]. وقد ترتّب على نشاطه الملحوظ في هذا المجال أن أصبح يمتلك خزانة الكتب الأولى في الأندلس، وثاني أضخم ثلاث خزائن في العالم الإسلاميّ كلّه[60]، وبلغ عدد مجلّدات خزانته أربعمائة ألف مجلد، مرتّبة أسماؤها في فهارس، بلغ عدد هذه الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب «أربعا وأربعين فهرسة، في كلّ فهرسة خمسون ورقة»[61].

واهتمام الحكم بجمع هذه الكتب راجع لكونه تلميذا لأمهر المؤدبين في الأندلس، كما أنّه ــ حسب إشارة الرّوايات ــ كان عالما بالمذاهب، إماما في معرفة الأنساب، حافظا للتّاريخ.

أمّا بالنّسبة إلى كثرة الكتب لديه فقد كان لهدوء البلاد سياسيّا، وامتلاء خزائن الدولة بالأموال أثر فاعل في ذلك، إذ مكّنه هذا الاستقرار وذاك الثّراء من شراء أضخم المجلّدات وأنفسها، وذلك بوساطة بعثات علميّة أرسلها من الأندلس إلى بلاد المشرق لإحضار ما هو جديد منها[62].

والحكم باهتمامه هذا أفاد الحركة العلميّة في الأندلس على أكثر من صعيد، نذكر من ذلك تقليد الشعب الأندلسي الحكم في حبّ اقتناء الكتب، لذا نرى أحدهم يراقب سوق بيع الكتب في قرطبة حتّى تقع عينه على كتاب بحجم معين يضعه في مكتبته[63]، فيشتريه دون أن يلتفت إلى المادّة الّتي اشتمل عليها هذا الكتاب. إضافة إلى هذا لم يحتفظ الحكم في مكتبته وبالتالي في كثير من خزائن الكتب في الأندلس إلّا بالنسخ المضبوطة المنقّحة، وقد تحقّق له هذا بعد أن اختار مجموعة من علماء الأندلس المشهود لهم بالعلم الغزير بمقابلة الكتب الوافدة على خزانته ، ومن هؤلاء محمد بن الحسين عالم اللغة والأدب ، فقد عمل في خزانة الحكم وتولّى مع القالي مهمّة مقابلة كتاب العين للخليل، وفي ذلك يقول: «أمرنا

(59) الضبي : بغية الملتمس : 18 .
(60) القلقشندي : صبح الأعشى : 1 /466-467.
(61) ابن الأبّار : الحلة السيراء : 1 /203، ابن حزم : جمهرة أنساب العرب : 100 ، ابن خلدون : العبر : 4 /146.
(62) نفس المصدر .
(63) المقري : نفح الطيب : 1 /462-463.

المستنصر بمقابلة كتاب العين للخليل بن أحمد مع أبي علي إسماعيل البغدادي... في دار الملك التي بقصر قرطبة وأحضر من الكِتاب نسخا كثيرة في جملتها نسخة القاضي منذر بن سعيد التي رواها بمصر عن ابن ولّاد»[64]، ومنهم محمد بن عبد الرحمن من معمر اللّغوي، حيث كان من أعلم النّاس بالكتب وعللها وألهجهم بجمعها وأفرزهم لخطوطها[65].

ومما لا شك فيه أن عمل المستنصر هذا ساعد العلماء وطلبة العلم على الاحتفاظ بنسخ صحيحة لكثير من المراجع اللّغويّة والأدبيّة وغيرها، صحيح أن النّسخ المضبوطة كانت بحوزة الحكم وعدد قليل ممن عملوا تحت إمرته، إلّا أنّ الاتّصال بهؤلاء العلماء ومقابلة بعض النسخ بما لديهم[66]، أو التّلمذ على أيديهم ليس من الصعوبة بمكان، فقد كانوا يعملون، إلى جانب مهمّة مقابلة الكتب، في التّدريس بمساجد قرطبة. وبهذه الطّريقة يكون الطّالب قد حصل على كتاب صحيح المعلومات خالٍ من أيّ تدليس أو تحريف.

وقد دفعته رغبته الجامحة في اقتناء الكتب أن أرسل بعثات على نفقته الخاصّة إلى الأقطار والبلدان مهمّتها جمع الدّواوين والدّفاتر والبذل في أعلاقها أنفس الأثمان[67]، وكانت النّتيجة أن حُملت إليه الكتب من كلّ جهة، وكان من جملة ما حقّقته هذه البعثات أنّها استطاعت شراء كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني، فقد بعث الحكم إلى الإصفهاني عن طريق هذه الوفود ألف دينار عينا ذهبا، فأرسل إليه نسخة منقّحة قبل أن يظهر الكتاب لأهل العراق أو ينسخه أحد منهم[68]. وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكيّ في شرحه مختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك[69]. كما استطاعت هذه البعثات أن تقيم علاقات علميّة طيّبة بين الحكم وبعض علماء المشرق، كتلك التي قامت بينه وبين أبي إسحاق محمّد بن القاسم بن شعبان بمصر، وأبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكنديّ وغيرهما[70].

والحكم بإرساله تلك البعثات العلميّة، وإحضاره هذه المجموعات القيّمة من الكتب أتاح الفرصة لعدد من علماء الأندلس وطلّابه للاطلاع على نخبة ممتازة من الكتب ما كان بمقدورهم الاطّلاع عليها لولا جهود الحكم، كذلك نشّطت هذه الكتب المقتناة حركة التأليف

(64) الحميدي : جذوة المقتبس : 51 .
(65) ابن الأبار : التكملة : 1 /384 .
(66) المقري : نفح الطيب : 2 /20.
(67) ابن الأبار : الحلّة السيراء : 1 /200، وتاريخ ابن خلدون : 4 /164.
(68) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 162، بغية الملتمس : 18-19.
(69) المصدر نفسه : 62.
(70) ابن الأبار : الحلة السيراء : 1 /202.

في الأندلس، إذ قام فريق من العلماء هناك بالتأليف على منوالها، كما فعل القالي عند تأليفه كتاب «البارع»، فقد سار على نهج الخليل في العين، إلّا أنّه «زاد على كتاب الخليل نيفا وأربعمائة ورقة مما وقع في العين مهملا فأملاه مستعملا، وممّا قلّ فيه الخليل فأملى فيه زيادة كثيرة، وممّا جاء دون شاهد فأملى الشّواهد فيه ...»(71). كما قام فريق آخر باختصارهما وإزالة الشاذّ منهما، فالزبيدي اختصر كتاب العين للخليل، وأخرجه في صورة مرتّبة فاقت الأصل، وفي هذا المعنى ينقل المقري: كان كتاب العين مختل القواعد فامتعض الزبيدي له، «وصقل صداه كما يصقل الحسام، وأبرزه في أجمل منزع» حتى قيل : هذا ممّا أبدع واخترع(72). كما عبّر عن هذا المعنى ابن خلدون في مقدّمته قائلا : «وجاء أبوبكر الزّبيدي... فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب، وحذف منه المهمل كلّه وكثيرا من شواهد المستعمل، ولخّصه للحفظ أحسن تلخيص»(73).

كما أفاد من مكتبة الحكم عند التأليف عدد من مؤرخي رجالات الأندلس وخاصة ابن الفرضي في كتابه «تاريخ علماء الأندلس»، فكثيرا ما نرى في كتابه «رأيت بخط الحكم المستنصر» و«قرأت بخط الحكم...» ومما يزيدنا تأكيدًا ما أورده صاحب كتاب المعجب في حقّ الحكم من أنّه : «قلّما يوجد كتاب في خزائنه إلّا وله فيه قراءة أو نظر في أيّ فنّ كان، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته، ويأتي من بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلّا عنده، لعنايته بهذا الشأن»(74).

ويمكننا بعدّ الإضافة أنّ هذه الكتب أغنت كثيرا من طلاب الأندلس عن الرّحلة إلى المشرق للتتلمذ على علمائه، بعد أن أصبح لديهم عدد ضخم من أمّهات الكتب، لهذا بدأنا نقرأ في كتب برامج بعض شيوخ الأندلس(75) أنّهم أخذوا عددا من الكتب، المشرقيّة المؤلف، عن أساتذة أندلسيين.

وبعد فمهما تنوّعت فوائد صنيع الحكم المستنصر بجلبه الكتب واقتنائها، فإنّها تصب في نهر واحد وهو رقيّ الحركة العلميّة في بلاده. وهكذا نرى أنّه إذا حُقّ للمشرق أن يفخر بالمأمون العبّاسي لما بذله هذا الخليفة من جهد في توطيد دعائم نهضة فكريّة شاملة، فإنّ للمغرب — وخاصّة الأندلس — أن يُباهي بالمستنصر الأمويّ لما قام به من دور إيجابي في النّصف الثّاني من القرن 4 /10 بقرطبة، قد لا يقلّ قيمة عن الدّور الذي لعبه المأمون في بداية القرن 3 /9 ببغداد.

(71) أبو علي القالي : البارع : المقدمه : (د).
(72) المقري : نفح الطيب : 3 /476 .
(73) ابن خلدون : المقدمة : 549 .
(74) عبد الواحد المراكشي : المعجب : 62.
(75) ابن خير : الفهرسة .

في هجو النساء

قال أبو البركات البلّفيقي(1):

قدْ هَجَوْتُ النِّساء دَهْرًا فلم أبـ ـلغ أداني صِفاتِهِنّ الذَّميمَة
ما عسى أن يُقَال في هَجْوِ من قد خصّه المُصطفى بأقبح شيمة
أوْ يَبْقى لِنَاقصِ العَقل والدّيـ ـنِ إذا عُدّتِ المَثالبُ قِيمَة

الكتيبة ص 127

(1) الشيخ القاضي أبو البركات محمد بن أبي بكر محمد بن إبراهيم بن الحاج البلّفيقي توفّي بالمريّة 773 /1371. وكان من مشاهير العلماء في عصره (الكتيبة عدد 46 ص 127).

ومن الضّرورة ما أحوج

كان أحد بني عبد المؤمن(1) قد ألزم أبا محمد عبد المولى(2) ــ وكان ماجنا ــ أن ينسخ له كتابا بموضع منفرد. فخطر له يوما جلد عُميرة، واتّفق أن مرّ السّيد(3) يوما بذلك الموضع، فنظر إليه في تلك الحال، فقال له السيّد ما تصنع فقال: الدّواة جفت، ولم أجد ما أسقيها به إلّا ماء ظهري، فضحك السيّد وأمر له بجارية. فقال:

قُل للعُمَيْرة طُلّقـ ـت بعـ ـد طُول زواج
قد كان مائي ضياعا يمرّ في غير حَاج
حتّى حَباني بحسناء قابل للنّتاج
فكان ناقل خمْر من خَنْتَم لِزُجاج
كانت تمسّ ضياعا فأصبحت كالسّراج

النّفح : 3 /512

(1) بنو عبد المؤمن : هم الموحّدون نسبة إلى المؤسّس الفعلي لدولة الموحّدين وهو عبد المؤمن بن علي.
(2) أبو محمد عبد المولى : وَلَدُ أبي عبد الله محمد بن علي اللّوشي المترجم له في المغرب : 2 /158. وكان أبو عبد الله قاضي لَوْشة وفقيهها وعالمها.
(3) السيّد : لقب أطلق على كلّ من حكم الأندلس من الموحّدين بصفة خاصّة، وعلى كلّ أبناء عبد المؤمن من أمراء الموحّدين بصفة عامّة.

جامع قرطبة(*)

شعر : د. جعفر ماجد

قِفْ في حِماهُ وكَبِّرْ في المُصَلّينا ... ألا تَراهُمْ كَما كانُوا يُجيبُونا ؟
ورَتِّلِ الآيَ واستجلِ الوجوهَ عسى ... أن تعرفَ القومَ فيمَن قال: آمينا

* * *

انظُرْ إلى عَرَصاتِ البيتِ قائمةً ... كأنَّها لم تزلْ تدعو وتنتظرُ
والنّاسُ مُزدحِمٌ منهم ومُنصرِفٌ ... كأنّهمْ لصلاةِ العصرِ قد حضَروا
انظرْ عمائمَهُم انظرْ قلانسَهم ... كأنّما النّاسُ ما ماتُوا ولا قُبِرُوا
هل أنّهُمْ نهضُوا ؟ هل أنهم سهروا ... أم أنهم مكثُوا في الكهفِ أم نُشِرُوا

* * *

يا أيّها الصّقرُ(1) قد خلّفتَ في بلدٍ ... كجنّةِ الخُلدِ فيه العزُّ والظّفَرُ
أتيتَه بجراحٍ فيكَ داميةٍ ... والقلبُ مُنصدِعٌ والبالُ مُنكسِرُ
فكانَ ثأرَكَ أمْ أعليتَ ما هدَمُوا ... وكانَ فخرُكَ أن جبّرتَ ما كسَرُوا
لكنْ في قلبِكَ المكلُومِ خافقةٌ ... للغُوطتَينِ إذا هاجتْ بكَ الفِكَرُ
فشِبْتَ مُعجِزةً تُضرِي روائعُها ... نارَ الحسُودِ وتُنسي غدرَ مَنْ غدرُوا
ولم تُرِدْ غيرَ وجهِ اللهِ وجهتَها ... فيعرِفُ اللهَ قومٌ قبلَها كفَرُوا
على الحَلالِ هُنا قامتْ دعائِمُه ... فما رأَوْا دمعةً بالظّلمِ تنحدِرُ

(*) شارك الشاعر بهذه القصيدة في مسابقة بمدريد لم يعلن إلى حدّ الآن عن نتيجتها.

(1) عبد الرحمان الداخل، أو الأوّل، لقّب بصقر قريش فرّ من الشرق إثر سقوط الخلافة الأمويّة بدمشق سنة 132 /750 وتمكّن من تأسيس الإمارة الأمويّة بقرطبة سنة 138 /756.

أنفقتَ في أرضِه أضعافَ قيمتِها   كيْ لا يُقالَ : أميرٌ جائرٌ أشِر
فعمَّتِ الفرحةُ الكُبرى بطلْعَتِه   واستبشرَ الناسُ بالحُسنى وما نفروا
واسترسلَ المجدُ في سرٍّ وفي علَنٍ   كلُّ بنَى حجرا ممّن هُنا غبروا

* * *

يا رافعَ البيتِ في أرجاءِ قرطبةٍ   وأنتَ ناصرُ دينِ اللهِ[2] مُنتصِر
أقمتَه بِهُدى الإيمانِ مفخرةً   في كُلِّ عهدٍ به الأجيالُ تفتخِر
والكونُ من حولِه ليلٌ بلا أمدٍ   لم يَبْدُ في أُفْقِهِ نجمٌ ولا قمَر
فصارَ كعبةَ أُروبّا وقِبلتَها   ودوحةً بفنونِ العلمِ تزدهِر
وصارَ فيها منارًا غيرَ مُنطفىءٍ   أنوارُه في ربوعِ الأرضِ تنتشِرُ
وموردًا طالما شدُّوا الرحالَ له   للهِ مَنْ وردُوا منه ومنْ صَدَروا
وصارَ مجلسُ شورى كلّما ظَهرتْ   في الجوِّ عاصفةٌ واشتدّتِ الغِيَرُ
فغابةٌ من نخيلٍ أنتَ غارسُها   يكادُ يسقُطُ من أغصانِها الثّمر
القوسُ فوقَ سَواري لا مثيلَ لها   فهلْ رأيتَ سماءً شدَّها شَجَر
انظُرْ إلى القوسِ في إبداعِ هندسةٍ   أقامَه فوقَ قوسٍ آخرٍ حجَر
فطُولُ هذا على هذا بلا ضررٍ   والتاجُ فوقَ عمودٍ ليس ينكسِر
والسّقفُ من صُنعِ فنانٍ بلا شبَهٍ   من كلِّ فنٍّ بديعٍ كان يبتكِر
العلمُ أعطاه ما لم يَدْرِه أحدٌ   واللهُ ألهمَهُ ما يجهلُ البَشَر
فصاغَه خشبًا خفّتْ محامِلُه   وكلُّ ألوانِه يزْهى بها النّظَر
من أصفرٍ ذهبٍ أو أزرقٍ عجبٍ   أو أحمرٍ لم يُشاهِدْ مثلَه البصَر
اختارَها ذوقُه الموهوبُ ساحرةً   واللونُ شيءٌ به الأذواقُ تُختَبر
محرابُه زُخرفيٌّ كلُّ أحْرُفِهِ   آياتُ ربِّكَ فيها الوعظُ والعِبَر
تراهُمُ نقشُوا قولا يزيّنُه   لكنّهمْ ما وعَوْا شيئا ولا اعتَبروا
قد زِدتَ فيه كما أحببْتَ توسعةً   لأنه رمز ما الأجدادُ قد بذَروا
وكلُّ مُلْكٍ له عِزٌّ وأبّهةٌ   تعنُو النفوسُ له والعينُ تنبَهِر
هذي الوفودُ إذا جاءتْ مُبايعةً   قد أدركَتْ أنَّ هذا المُلْكَ مُقْتَدِر
وأنَّ أمرَ بني مروانَ مُتَّصِلٌ   وأنَّ كلَّ ملوكِ الرُّومِ قد حَذِروا
فإنْ يكونُوا نُجومًا في ممالِكِهم   فأنتَ حينَ طلَعْتَ الشمسُ والقمَر

(2) عبد الرحمن الناصر : هو عبد الرحمان الثالث حكم من سنة 300 /912 إلى 350 /961. وفي سنة 316 /928 حوّل الإمارة الأموية بقرطبة إلى خلافة.

«خليفةٌ أنتَ» قالتْ كلُّ قرطُبةٍ ... وبالخلافةِ دانَ البدوُ والحضَرُ
الموكبُ الفخمُ في «الساباطِ»[3] يسبقُه ... هُتافُ شَعْبٍ له الأيامُ تعتذرُ
وفي المحجّةِ[4] أصواتٌ مدوّيةٌ ... وفي جبينِكَ ما يُجْلَى به الكَدَرُ
وللأئمةِ في الأعيادِ موكبُهم ... وللبيانِ فحولٌ مثلُهم حضَروا
ففيكَ ما خطبوا شكرًا وأدعيةً ... وفيكَ ما نظموا مدْحًا وما نثَروا
قد زادَ قدرُكَ للمحرابِ ما شرُفتْ ... به الخلافةُ إنْ أثنَوْا وإنْ شكَروا
وكلُّ أصلٍ له فرعٌ يُشابِهُه ... ومنكَ في «الحَكَمِ المستنصرِ»[5] الأثرُ
لقدْ نما الجامعُ المعمورُ حينَ أتى ... كما نما في الضفافِ الوردُ والزهَرُ
ومدَّ ظِلًّا على الوادي الكبيرِ كما ... يمُدُّ صقرٌ جناحَيْه ويَنتظِرُ
فهلْ ترى ضفّةَ الوادي وقد وقَفتْ ... في وجهِه حينما ضاقتْ به الحُفَرُ
قد خبّرتْه بأنَّ اللهَ أمهلَه ... وأنَّ عُمْرَ أهالي الحيِّ مُختصَرُ

* * *

وجامعُ البطلِ «المنصورِ»[6] منتصبٌ ... يقولُ ما قالَه في حُسنِه البشَرُ
يا أيُّها البطلُ المغوارُ معذرةً ... ماذا ترى يفعلُ الأبناءُ إنْ مكَروا
«فللمؤيّدِ»[7] ما قد كانَ من خطلٍ ... وكيفَ ينكُرُ عنه كلَّ ما ذكَروا
لكنّما «سانشيالّو»[8] كانَ مُنتحِرًا ... لفتنةٍ منه لا تُبقي ولا تذرُ
فلا الخلافةُ من أفعالِه غنِمتْ ... ولا الحجابةُ ممّا فيه يأتمِرُ
وجامعٌ أنتَ قد شيّدتَ بافيَة ... ليجمعَ الناسَ ما ضلّوا وما انشطَروا
قد باتَ يشهدُ آلامًا منوّعةً ... ممّا به جسمُ هذا القطرِ ينفطِرُ

---

(3) الساباط : ممر قديم إلى الجامع .

(4) شارع قديم في قرطبة .

(5) ابن عبد الرحمان الناصر والخليفة الثاني. حكم من 350 /961 إلى 366 /376. (انظر المقال ص 27 في هذا العدد).

(6) المنصور بن أبي عامر: تولّى الحجابة للخليفة هشام المؤيّد الضعيف الشخصيّة. وتمكّن في ظرف وجيز من أن يجمع كلّ السلطات بيده، وكوّن دولة داخل الخلافة الأمويّة هي الحجابة العامريّة. ولم يترك للخليفة إلّا الاسم. حكم من 367 /977 إلى سنة 392 /1001.

(7) الخليفة هشام المؤيّد : هو ابن الحكم المستنصر، وثالث خلفاء بني أميّة بقرطبة. كان ضعيف الشخصيّة حكم من سنة 366 /976 إلى سنة 399 /1008.

(8) عبد الرحمان بن المنصور ويلقّب بشنجول Sanchuelo: هو الحاجب الثالث بعد أبيه المنصور، وأخيه المظفّر. أجبر في السنة التي تولّى فيها الحكم وهي سنة 399 /1008 الخليفة هشام على توليته عهده فاندلعت الفتنة الكبرى بقرطبة فقتل فيها.

يا ناشِدَ الوِحْدةِ الكُبرى وصَانعَها ... في أرضِ أندلسٍ والنّارُ تستَعِر
لم يُفلِحِ الكَيْدُ لمّا قامَ صاحِبُه ... فكانَ ما كانَ مِمّا دبّر القَدَر

* * *

قِفْ في حِماه وكبِّر في المُصلّينا ... فلم يزالوا كما كانوا يُجيبونا
هذي أماكِنُنا مِن بَعْدِ فُرقَتِنا ... يكادُ كلُّ حَصًى فِيها يُحَيِّينا

* * *

أينَ الدروسُ وأينَ العلمُ والأدبُ ... أينَ المجالسُ والأشعارُ والخُطَبُ ؟
أينَ الفطاحِلُ من أبناءِ قرطبةٍ ... وأينَ منها دمشقُ الشامِ أو حَلَبُ ؟
فلابنِ زيدونَ[9] في أجوائِهَا أرَجٌ ... ولابنِ تاشُفِينَ[10] في أشلائِهَا أرَبُ
تلكَ التي قُطِّعَتْ منها مفاصِلُها ... وراحَ يأكلُ منها السيفُ واللَّهَبُ
الجامعُ الفردُ فيها مثلُ مُغْتَرِبٍ ... وكيفَ يهرُبُ من ماضيه مُغْتَرِب؟
كأنّما كلُّ وجهٍ من نوافِذِه ... أُفْقٌ به الشمسُ تبدُو ثمّ تحتجِب
يا قِطعةً من ضياءٍ كُلّما التَمعَتْ ... رأيتَ نهرًا من الأنوارِ ينسكِبُ
أينَ الثُرَيّاتُ مَنْ ذا كانَ يُوقِدُها ... إذا أهلَّ هِلالُ الصومِ أو رَجَب
وللبَخورِ على المِحرابِ رائحةٌ ... تَعلُو بها سُحُبٌ في إثرِها سُحُب
يا أيُّها الصّحنُ بالنّارنجِ مُزدهِرا ... ماذا ترى خلَّفَ الإسلامُ والعَرَب
هل أنّهم خرّبوا ما كانَ قبلَهُمُ ؟ ... أم أنّهم أصلُ هذا المجدِ والسَّبَبُ ؟
قد كانَ عهدٌ ، لنا فيه مَفاخِرُنا ... فاليومَ عُذْنا ولا حِقْدٌ ولا غضَب
وكيفَ نَبكي على قومٍ إذا خسِروا ... بالخُلْفِ والسُّخْفِ ما أجدادُهُم كسَبوا
إنّ الشعوبَ إذا تاهَتْ قيادَتُها ... تُنسي أُخُوّتَها حتْمًا كما يَجِب
وبيننا من عُرى التّاريخِ مَلحَمَةٌ ... يشدُو بها الدّهرُ مَهما طالَتِ الحِقَب
فلا الحروبُ التي كانت تُفرّقُنا ... ولا كتاباتُ قومٍ ساءَ ما كَتَبُوا
والجامعُ الفخمُ في الذّكرى يُذكّرُنا ... أنّ الحضارةَ فيما بيننا نسَبُ

* * *

قِفْ في حِماهُ وكبّرْ في المُصلّينا ... فلم يزالوا كما كانوا يُجيبونا
وقُلْ لقرطبةٍ ما قالَ شاعرُها:[11] ... «أضحى التّنائي بَديلًا مِنْ تَدانِينا»

---

(9) ابن زيدون شاعر قرطبة وإشبيلية في القرن 5 /11 (ت 463 /1070).

(10) يوسف بن تاشفين: مؤسس الدّولة المرابطيّة بالمغرب. ضمّ إليها بلاد الأندلس بعد خلع ملوك الطّوائف بها. حكم من سنة 463 /1070 إلى سنة 500 /1106.

(11) هو ابن زيدون (انظر التّعليق رقم 9).

قصائد غير منشورة في الاستصراخ والإصراخ
(القسم الثاني)*

بقلم الأستاذ : حسين اليعقوبي
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
بالقيروان

ومن القصائد غير المنشورة قصيدتا البقاعي وابن الخراط في الإصراخ، أورَدَهُمَا البقاعي في كتابه: «عنوان الزّمان بتراجم الشيوخ والأقران»(1).

تقديم القصيدة الأولى :

في هذا الكتاب ترجم برهان الدّين، أبو الحسن إبراهيم بن عمر الرُّباط الخرباوي الشافعي لنفسه(2) وحدد مولده بحوالي سنة 809 هـ / 1406م، وذكر أنّه ذهب إلى الجهاد في البحر مرّتين، وأنّه كتب الترجمة سنة 841هـ /1437م. أمّا تاريخ وفاته فحدده ابن العماد الحنبلي بسنة 885 هـ / 1480م(3).

وختم البقاعي ترجمته بعرض مجموعة من أشعاره، من بينها الدّالية. وقد حدّد مناسبة نظمها في التّمهيد التّالي : «وكذا قصيدته التي تأسّف فيها على همم الملوك ومروءاتهم في عدم إغاثة أهل سبتة من بلاد المغرب إذ أخذها الفرنج فاستنجدوا أهل الإسلام بالقصيدة التي أوّلها:

(*) انظر القسم الأوّل في مجلّة: دراسات أندلسية عدد 5 /1990 ص ص 72-81.

(1) مخطوط رقم 15059 بالمكتبة الوطنية بتونس، تقع قصيدة البقاعي في الورقة: 84 و ــ ظ وتقع قصيدة ابن الخراط في الورقة : 141 ظ ــ 142 و.

(2) من الورقة 80 و ــ إلى 89 ظ . وقد ترجمنا له في مقدمة تحقيقنا لرسالته : دلالة البرهان على أنّ في الإمكان أبْدَعُ مما كان (عمل مرقون): وترجم له السّخاوي في: الضوء ج I ص 101-111.

(3) شذرات الذهب ج VII، ص 339-342. ط ــ بيروت ــ د ت.

[طويل]

حُمَاةَ الهُدَى سَبْقًا وإنْ بَعُدَ المَدَى فَقَدْ سَأَلَتْكُمْ نَصْرَهَا مِلَّةُ الهُـدَى

شاهدة له بذلك، إذ قال...»(4).

ولم نعثر على باقي قصيدة أهل سبتة، كما أننا لم نتعرّف على ناظمها واسم السّفير الذي حملها من سبتة إلى مصر، ولم نتحقق أيضًا من تاريخ نظمها، وتاريخ إرسالها لتعدد الروايات المشرقيّة المتعلّقة بتاريخ أحداث سبتة. فابن حجر (ت 852هـ /1449م) يضعها في سنة 816هـ /1413م(5)، وابن العماد (ت 1089هـ /1670) يقدم تاريخين:

1) يقول في صدر أحداث سنة 817هـ /1414م مَا نصّه: «وفي سَابع شعبانها دَخل الإفرنج مدينة سبتة من بلاد المغرب... وكان أهلها وهم محاصرون أرسلوا قصيدة طنّانة يستنجدون فيها أهل الإسْلام من أهل مصر وغيرها ومطلعها:

[طويل]

حُمَاةَ الهُدَى سَبْقًا وإنْ بَعُدَ المَدَى فَقَد سَأَلَتْكُمْ نَصْرَهَا مِلَّةُ الهُـدَى

فلم تفدهُمْ شيئا غير أنْ أجيبوا بقصيدة من نظم ابن حجة (ت 837هـ /1434م) ويا ليتها مثلها(6). ويعلق ابن شريفة «ومعنى هذا أنه كان تضامنا بالكلام وتراشقا بسهام الأنهام»(7).

2) ويقول في أحداث سنة 825 هـ «وفي سنة 825 هـ أخذ الإفرنج مدينة سبتة من أيدي المسلمين»(8).

ومن المؤكد — بشهادة المصَادر المغربيّة نفسها — أنّ أخذ الإفرنج لسبتة كَانَ سنة 818 هـ / 1415 م.

---

(4) انظر داليته في الورقة 84 و

(5) أنباء الغمر ج IIIص 1. ط إحياء التراث تحقيق حسن حبشي القاهرة: 1969.

(6) شذرات الذهب : ج VII — ص 124 .

(7) ابن شريفة : مقدمة ديوان ابن فركون — ص 91.

(8) شذرات الذّهب : ج VII ص : 169

يقول محمد بن القاسم الأنصاري السّبتي (توفي بعد 825 هـ / 1421 م) في هامش : «اختصار الأخبار عمّا كان بثغر سبتة من سني الآثار» ما نصّه : «كانت الدّخلة المذكورة ضحى يوم الجمعة ثالث شوّال عام 818. هـ.»[9].

وذكر في رسالة أهل سبتة إلى السلطان عبد الحق المريني ما يلي: «لَمَّا دَخَل الصبانيون رباط سبتة سنة «حيظ» (هي سنة 818 هـ بحساب الجمل)[10] لبس سكانها مسوح العهن والوبر والشعر ...، ثم ورَد الكلّ على عبد الحق المريني..»[11] وقال أيضًا في نفس الرّسالة : «وأمّا سُكّان سبتة فقد تبدّدوا في الأقْطَارِ...»[12].

ويفهم من الجملة الأخيرة أنّ جميع سكّان سبتة قد هجروها. وهذا أمْرٌ مُمْكِنٌ، ولكن يمكن أنّ يكون بعضهم هجَرهَا وصَمَدَ البعض الآخر مدة إلى سنة 825هـ /1421م. وقد تكون هذه البقيّة من أهل سبتة قامت بنشاطٍ رَدًا عَلَى تأسيس البرتغاليين مطرانية بسبتة سنة 824هـ /1421م[13]، فقامَ البرتغاليون إثر ذلك بطرد جماعي على عادة النصارى في التعامُل مَعَ المسلمين في ذلك الوقت[14].

وانطلاقًا من هذه الاعتبارات تكون قصيدة استصراخ أهل سبتة قد نظمت في هذه الظّروف بعد يأسهم التّام من نصرة ملك المغرب[15].

وهذا الرأي تدعمه الملاحظات التاليَة :

(9) اختصار الأخبار : ص 8، نشره محققًا ليفي بروفنسال في مجلة هسبيرس Hesperis سنة 1931.

(10) الحاء : 8، الياء : 10، الظاء : 800 (دائرة المعارف الإسلامية EI^2 ــ مادّة Hurūf ج 616/III.
كتب المقال: ت. فهد T. Fahd).

(11) اختصار الأخبار: الملاحق تحقيق عبد الوهّاب بن منصور: ط. الرّباط 1969 ص 78. ومن المعلوم أنّ عبد الحقّ المريني قد خلف أباه في الحكم سنة 823 /1420، فهل كان وهو وليّ للعهد قائما مقام والده في تسيير شؤون البلاد؟ لقد ذكر الأنصاري أنّه ردّ عليهم بواسطة شاعره عبد الرّحمان بن عبد العزيز (ص 78–79). وتهمة التّفريط في سبتة موجّهة في المَصادِر إلى والده محمّد السعيد. فهل تأخّر وصول الوفد إلى سنة تولّي عبد الحقّ المريني الحكم؟ (الوزّان: وصف إفريقيا: 1 /318، ديوان ابن فركون ص 90–91).

(12) اختصار الأخبار: ص 79 ــ ط. الرباط.

(13) دائرة المعارف الإسلامية : الترجمة العربيّة: مادة سبتة ــ ج XI ص ، 228.

(14) ذكر ابن الخطيب في الريحانة، أنّه لم يُعرف إثنان من المسلمين رجعا إلى جيّان بعد سقوطها.

(15) انظر حول موقف ملك المغرب من أمْر سبتة، وتنديد أمراء المسلمين به مقدمة ابن شريفة لديوان ابن فركون ص ص : 90–91.
وانظر أيضًا: رسالة أهل سبتة إلى السلطان عبد الحق المريني في ملاحق اختصار الأخبار... للأنصاري من ص 76 الى ص 79. ط. الرباط.

1) قول ابن العماد : أنّ الإفرنج أخذوا مدينة سبتة من أيدي المسلمين سنة 825هـ /1421م.

2) أنّ الإجابة عن قصيدة أهل سبتة كانت بقصيدة من نظم ابن حجة الحموي. والأرجح أنّ ابن حجة رَدّ عليهم بوصفه كاتب الإنشاء في ديوان الأشرف برسباي[16].

3) أنّ الأشرف برسباي تولى السلطنة سنة 825 هـ / 1421م بعد حكم سلسلة من ضعفاء السّلاطين[17].

ثم إنّ الربط بين رواية ابن العماد ـــ وهي رواية متأخرة ـــ لمطلع قصيدة أهل سبتة ورواية البقاعي لها وهي الأقدم يترتب عنه ما يلي:

أ) إذا فرضنا أن القصيدة مرتبطة بأحداث سنة 817هـ أو 818هـ وأنّ البقاعي نظم قصيدته في التأسّف على همم الملوك ومروءاتهم في عدم إغاثة أهل سبتة، عند وقوع الحادث، فإنّ سنّهُ تكون بين الثّامنة والتّاسعة وهي سِنّ لا يمكن أن تؤهله لقول الشّعر.

ب) أمّا إذا افترضنا القصيدة مرتبطة بأحداث 825 هـ، فإنّه يكون بلغ سنّ السّادسة عشر وهي سنّ قد تحصل فيها ملكة قول الشعر.

وفي هذه الصّورة يكون ابن العماد قد انفرد بذكر أحداث تتعلق بسبتة وقعت سنة 825هـ /1421م. ولكنّه ـــ نظرا إلى تأخره، ونظرا إلى تواتر ذكر سنة 817 أو 818 تاريخ الواقعة الأولى ـــ أسند القصيدة إلى الحادثة الأولى وهي متعلّقة في الواقع بالحادثة الثّانية. وإذا كان الأمر هكذا، فإنّ الأستاذ ابن شريفة ربّما وقع في نفس الخطإ، لأنّه لم يحقّق في رواية ابن العماد الأولى وأخذها مسلّمة[18].

أمّا الاحتمال الأخير، وَهُوَ واردٌ أيضًا: فيمكن أن يكون البقاعي لم ينظم قصيدته في الإصْراخ إثر وقوع الحادث مباشرة، وإنّما نَظمها على سبيل معارضة قصيدة أهل سبتة عندمَا اطّلع عليها في مصر لمّا رحل إليها سنة 834هـ /1430م.

تقديم القصيدة الثانية :

وفي نفس كتاب «عنوان الزّمان» ترجم البقاعي أيضًا لزين الدّين أبي الفضل عبد الرّحمان ابن محمد بن سلمان بن عبد الله بن الإمام أقضى القضاة شمس الدّين المعروف بابن

---

(16) تولى السلطنة من سنة 825 هـ / 1422م إلى سنة 841 هـ / 1438م.

(17) انظر : ابن إياس : بدائع الزهور : ج II من ص 6–80 ـــ ط. مصر 1984.

(18) انظر : مقدمة ابن شريفة لديوان ابن فركون ص : 91.

الخراط[19] وحدّد ولادته بسنة 779 هـ / 1377م[20]. روى السخاوي أنّه ولي قضاء الباب من أعمال حلب ثم انتقل إلى القاهرة (؟) فولي رئاسة الإنشاء بعد تقي الدّين ابن حجة الحموي[21]، وتوفي سنة 840 /1437م.

وكان قد عمل لمّا جيء للأشرف برسباي بجنيوس (Janus)[22] الإفرنجي صاحب قبرص مَأسُورا سنة 829 هـ / 1425 م[23] قصيدة امتدحه بها مطلعها :

[كـامل]

بُشْرَاكَ يَا مَلِكَ المَلِيكِ الأَشْرَفِ بِفُتُوحِ قُبْرُصَ بِالحُسَامِ المَشْرَفِي

أنشدها بحضرة أعيان الدولة فخلع الأشرف عليه .

وَلَمّا أرسَلَ أهل المغرب يطلب نجدة من الأشرف أجابهم أيضًا بقصيدة طنانة. وقال: إنّه والله لن يقدر أن يجيب أحد بمثلها[24].

ويفهم من ترتيب الأحداث في المصادر أنّ القصيدة الموجهة إلى أهل المغرب نظمت بعد انتقال ابن الخراط إلى القاهرة (؟)، وكذلك بعد قصيدته في حادثة قبرص سنة 829هـ /1425م. لأنّ هذه القصيدة هي التي قد تكون مهّدت لانخراطه رسميًا في سلك ديوان السلطان، وتبعًا لذلك فإنّ القصيدة موضوع التحقيق نُظمت بين سنة 829هـ /1425م ــ 840هـ /1436م، بل الأرجح أنّها قيلت أيّام ولايته ديوان الإنشاء بيْن 837هـ /1433م و840هـ /1436م، وربّما قبيل سنة وفاته.

وفي الحالتين فإنّ القصيدة، قد تكون ردًا على سفارة استصراخ قدمت من الأندلس إما في عهد يوسف الرابع وهو مستبعدٌ[25]، وإمّا في عهد محمد التّاسع النصري ــ وهو الأقرب ــ

---

(19) وردت ترجمته شديدة الاقتضاب عند البقاعي. وقد ترجم له أيضًا السّخاوي في الضوء اللاّمع ج IV ص ص 130–131 وابن العماد الحنبلي في الشّذرات ــ ج VII ص : 235.

(20) حدّد ابن إياس في بدائع الزّهور تاريخ ولادته بسنة 788 /1386 ج II ص 155.

(21) السّخاوي : الضّوء : ج IV ص 130–131.

(22) انظر مادة : Barsbay في: د. المعارف (EI^2) ج I ص ص: 1085 ــ 1086. كتب المقال ج. وايت Watt).

(23) انظر تفاصيل أحداث الأسر عند ابن إياس في بدائع الزهور: ج II ص ص 106–107.

(24) انظر: السّخاوي في الضوء وابن العماد في الشذرات .

(25) لأن إمارة يوسف IV كانت قصيرة جدًا من جانفي 1432 إلى شهر أفريل من نفس السّنة انظر: رشال آريي (R. ARIÉ) إسبانيا الإسلامية ص ص 136–137.

لأنه تولى الحكم من سنة 834 هـ / 1430م إلى سنة 835 هـ / 1431م م، ثم من سنة 836 هـ / 1432 م إلى سنة 849 هـ / 1445 م،وإنّا نميل إلى القول: إنّ القصيدة موضوع الاستصراخ وردت على الأشرف بعد 839 هـ / 1436م، لأنّ موازين القوى بعد هذا التاريخ انقلبت إلى صالح النصارى إذ بدأت إمارة غرناطة تتقلص بعد توالي انتصارات ألنصوينيز فخاردو : Alonso Yanez Fajardo والي مرسية[26]. وفي ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي[27] إشارات كثيرة إلى هذه الأحداث[28] يدعمها ما جاء في مضمون كثير من أبيات هذه القصيدة.

(26) انظر رشال آربي نفس المرجع ص 137، وانظر أيضًا توالي سقوط الحصون الأندلسيّة في يد الأعداء بداية من 836هـ /1432م في دراسة: حسناء الطرابلسي: استشعار نهاية الأندلس: دراسات أندلسية عدد 5 /1990 ص 37.

(27) تحقيق د. جمعة شيخة ود. محمد الهادي الطرابلسي — تونس 1988.

(28) انظر مثلا القصيدة رقم 200 ص 347.

القصيدة الأولى [طويل]

1 – حُرُوفُ النِّدَا سُحْقًا لِمَنْ سَمِعَ النِّدَا … وَلَمْ يَهْتَزِزْ شَوْقًا إِلى صَدْمَةِ العِدَى

2 – لِيَكْسِرَ جَمْعَ الشِّرْكِ مُفْرَدُ عَزْمِهِ … إِذَا مَا تَثَنَّى الرُّمْحُ سُكْرًا وَعَرْبَدَا

3 – يُكَابِدُ أَنْوَاعَ الشَّدَائِدِ وَحْدَهُ … إِذَا سَمِعَ الإِشْرَاكَ بِاللهِ وَحَّدَا

4 – وَيَجْعَلُ ظَهْرَ الخَيْلِ حَبْسًا مُؤَبَّدًا … لِيَنْصُرَ الإِسْلَامُ نَصْرًا مُؤَيَّدَا

5 – وَيُرْسِلُ مِنْ سُمْرِ الرِّمَاحِ عَسَاكِرًا … وَيُتْبِعُهَا بِالبِيضِ جُنْدًا مُجَنَّدَا

6 – لِيَخْطَفَ أَبْصَارَ العِدَى بِبُرُوقِهَا[1] … وَيُرْعِبَ أَنْصَارَ الصَّلِيبِ وَيُرْعِدَا

7 – إِذَا اسْتُلَّ بِيضُ الهِنْدِ سُحْتُ بِأَحْمَرِ … الدِّمَاءِ فَعَادَ الجَوُّ أَزْرَقَ أَسْوَدَا

8 – عَلَى سَبْتَةٍ تَهْمِي الدُّمُوعُ سَحَائِبًا … وَتُفْنِي النَّوَاعِي صَبْرَهَا وَالتَّجَلُّدَا

9 – عَلَى سَبْتَةٍ تُذْكِي القُلُوبُ سَعِيرَهَا … لِيَقْطُرَ دَمْعُ العَيْنِ وِرْدًا مُوَرَّدَا[2]

10 – وَتَنْفَطِرُ الأَكْبَادُ وَهْيَ نَوَادِبُ … لِتِلْكَ النَّوَادِي مَرْبَعِ الجُودِ وَالنَّدَى

11 – لَقَدْ نَاحَتِ الدُّنْيَا إِلَى أَنْ تَصَدَّعَتْ … وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا مَوْضِعٌ، أَوْ تَهَدَّدَا

12 – وَقَدْ رُجَّتِ الآفَاقُ شَرْقًا وَمَغْرِبًا[3] … وَأَكْثَرُ مَنْ فِي الكَوْنِ شَجْوًا وَعَدَّدَا

13 – وَقَدْ أَسْمَعَ المَلْهُوفُ لَوْ أَنَّ غَوْثَهُ … لِقَيْدِ حَيَاةٍ مُطْلَقًا أَوْ مُقَيَّدَا[4]

(1) تضمين لمعنى الآية : ﴿ يَكَادُ البَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ﴾ (البقرة. الآية 20).

(2) المَاءُ الذي يُورَدُ ، ومُوَرَّد مَعْنَاهُ مُحْمَرٌ.

(3) تضمين لمعنى الآية : ﴿ إِذَا رُجَّتِ الأَرْضُ ﴾ (الواقعة. الآية 56).

(4) للفهم يقرأ البيت كالتالي : وَقَدْ أَسْمَعَ المَلْهُوفُ مُطْلَقًا أَوْ مُقَيَّدًا لَوْ أَنَّ غَوْثَهُ لِقَيْدِ حَيَاةٍ ومعناه مع البيت الموالي هو معنى قول الشاعر عمرو بن معد يكرب : [وافر]

14 – وَلَكِن هِيَ الأَشْبَاحُ قَدْ دُفِنَتْ بِهَا القُلُوبُ فَمَا تَحْتَاجُ حُفْرًا لِلُحْدًا
15 – لَقَدْ تَخَلُوا[5] الدُّنْيَا قَرَارًا وغَرَّهُمْ ... بِنَيْلِ الأَمَانِي مَنْ أَضَلَّ وَمَا هُدَى[6]

لَقَدْ أَسْمَعْتَ لَوْ نَادَيْتَ حَيًّا ... وَلَكِنْ لَا حَيَاةَ لِمَنْ تُنَادِي

(5) أصلها : اتخذُوا ــ عدل بها عن الأصل لضرورة الوزن .

(6) تضمين لمعنى الآية : ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى... ﴾ (القصص. الآية 50).

* * *

القصيدة الثانية

[طويل]

1 – دَعَا نَصْرَنَا[1] فِي الشَّرْقِ غَرْبٌ مُجَاهِدٌ ... أَجَابَتْهُ بِالهِنْدِ[2] الرِّجَالُ الأَمَاجِدُ
2 – بِلَبَّيْكَ لَاتَاكَ المُبَاعِدُ نَاصِرًا ... وَسَعْدَيْكَ وَافَاكَ الصَّرِيخُ[3] المُسَاعِدُ
3 – نِدَاءٌ لِشَكْوَاهُ تَرِقُّ جَلَامِدٌ ... وَحَرْبٌ لِبَلْوَاهُ تَذُوبُ الجَوَامِدُ
4 – ثَبَاتًا فَسَيْفُ الكُفْرِ فِي الكُفْرِ ذَاهِبٌ ... وَصَبْرًا فَسَيْفُ اللهِ واللهِ خَالِدُ
5 – فَبُشْرَاكَ إِنَّ الجَيْشَ وَافٍ[4] بِكُلِّهِمْ ... وَإِنَّ [لِوَاء][5] النَّصْرِ بِالنَّصْرِ وَافِدُ
6 – تَجَلَّدْ قَلِيلًا لِلجِهَادِ فَإِنَّهُ ... سَتَأْتِي سُيُوفٌ فِي عِدَاكَ تُجَالِدُ
7 – رِجَالٌ صَنَادِيدٌ مِهَادُ صَغِيرِهِمْ[6] ... سُرُوجُ المَذَاكِي[7] وَالسُّيُوفُ وَسَائِدُ

---

(1) يدلّ لفظ النّصر على أصل معناه ولكنه يمكن أن يتضمّن أيضًا تورية ذلك أنّ الأشرف برسباي يكنّى «أبا النّصر» . وقد استعملت مادة (ن. ص. ر) بصورة مكثّفة في القصيدة (انظر الأبيات: 2 ــ 5 ــ 15 ــ 25 ــ 28 ــ 32) ممّا قد يدلّ على محاولة الشّاعر الرّبط في مقام أوّل بين أصل المّادة والكنية لبيان مطابقة الكنية لأفعال الملك، وبين كنية هذا الملك وكنية ملوك الأندلس «بني نصر» ونسبهم يرجع إلى «الأنصار» (انظر البيت 28).

(2) «بيض الهند» ــ وهي السّيوف المشهورة: وَهَنَّدَ: صَاحَ صَيْحة الفزع ــ ومن الملاحظ أنّ في البيت مبالغة لأنّ هذه النّجدة لم تتجاوز في أغلب العصور بعض الرّسائل أو القصائد بدون أيّ إنجاز عمليّ.

(3) الصريخ من الأضداد ويعني: الإغاثة والاستغاثة. وهنا بمعنى أتاك المُغيث .

(4) في الأصل : وافوا .

(5) ذكرت في الطرّة.

(6) في الأصل : مهاو.

(7) المذكي والمذكى مِنَ الخيل مَا تمت سِنّهُ وكملت قوته.

8 - أُسُودٌ بِزَالٍ وَالذَّوابِـلُ غَابُهَـا ... إذا هِيَ كَرَّتْ وَالأَعَـادِي طَرَائِـدُ

9 - أُسُودٌ سَقَتْ بِالسُّمْـرِ مَاءَ مَنِيَّـةٍ ... عِنَاقَـا كَأَنَّ السُّمْـرَ مِنْهَـا أَسَاوِدُ[8]

10 - سَحَائِبُ تُزْجِيهَـا رِيَاحُ جِيادِهَـا ... بِمَـاءِ المَنَايَـا بَارِقَـاتٌ رَوَاعِـدُ

11 - رِيَاحٌ جِيَادٌ تَحْمِلُ النُّصْبَ[9] في الوَغَى ... رَوَاكِضُ تُرْدِي الأُسْدَ وَهْـيَ رَوَاكِـدُ

12 - مَحَارِيبُ[10] فِيهَا لِلدِّمَا صُوَرُ الدُّمى[11] ... لَهَا بِالظُّبَى [هَـامٌ][12] العِـدَاةِ سَوَاجِـدُ

13 - تِجَارُ وَغًى فِيهَا مَغَـارِمُ رُوحِهِـمْ ... مَغَانِـمُ تُجْبَـى[13] وَالمَنَايَـا فَوَائِـدُ

14 - فَخَيْلُهُـمْ مَوْتُـورَةٌ فِي عَدُوِّهِـمْ[14] ... كَذَاكَ صُدُورُ المُرْهَفَـاتِ حَوَاقِـدُ

15 - أَعَدَّهُـمُ اللهُ العَلِـيُّ لِنَصْرِهِ ... عَلَى الكُفْرِ حَتَّى عُدَّ بِالأَلْـفِ وَاحِـدُ

16 - هِزَبْرٌ طَوِيلُ البَـاعِ قَائِـمُ سَيْفِـهِ ... يَقُـدُّ بِهِ لَيْثُ السَّمَـا وَهْـوَ قَاعِـدُ

17 - يُفَجِّـرُ لَامَـاتِ العِـدَى بِقَنَاتِـهِ ... فَهَـذِي عَصَا مُوسَى وَتِـلْكَ الجَلَامِـدُ[15]

18 - يُسَعِّرُ نَارَ الحَرْبِ فِي سُوقِهَا لَهُمْ ... فَتَنْفُـقُ بِالسَّيْـفِ النُّفُـوسُ الكَـوَاسِدُ

19 - عَلَيْكُمْ يَدُلُّ الأَصْلُ والفَصْلُ[16] وَالنَّدَى ... وَغُـرُّ المَسَاعِـي وَالثَّنَـا وَالمَحَامِـدُ

20 - وَنَحْـنُ حُمَاةُ الدِّينِ مِنْ كُلِّ كَافِرٍ ... نُجَالِـدُ عَنْـهُ بِالظُّبَـى وَنُجَاهِـدُ

21 - وَخَيْـرُ حَيَاةِ المَـرْءِ مَوْتُ شَهَـادَةٍ ... بِذَاكَ كِتَـابُ اللهِ فِي الخَلْـقِ شَاهِـدُ

22 - فَمِـنْ دُونِ نِيـرَانِ الصَّوَارِمِ جَنَّـةُ الخُلُـودِ بِهَـا ظِلُّ الشَّهَـادَةِ بَارِدُ

23 - فَصَبْرًا فَأَمْرُ اللهِ فِي الخَلْقِ نَافِـذٌ ... وَأَمْـرٌ سِوَاهُ لَا مَحَالَـةَ نَافِـدُ

24 - بَسَطْنَا لَكُمْ كَفَّ الثُّرَيَّـا بِغَرْبِهَـا ... عَلَـى المَـوْتِ فِي ذَاتِ الإِلَهِ نُعَاهِـدُ

25 - سَتَبْغُلُهَا تَحْتَ الكُمَاةِ مَقَانِبًا[17] ... لَهَـا النَّصْرُ وَالتَّوْفِيـقُ حَادٍ وَقَائِـدُ

26 - فَقُلْ لِبَنِي التَّثْلِيثِ لَا شَكَّ جَمْعُكُمْ ... سَيُغْلَبُـهُ مِنْ فَوْقِ السَّمَـاوَاتِ وَاحِـدُ

---

(8) الأَسَاوِد : جمع أسود : الحيّة العظيمة.

(9) النُّصْبُ : الأعلام في يد الأبطال .

(10) محاريب ج محراب : مقام الإمام، ويجب ربط هذه الكلمة بكلمة سواجد ليتّضح المعنى.

(11) والمعنى: أنّ الخيول لطّخت بالدّم حتى صارت كأنّها دمى مزينة بحمرة.

(12) في الأصل « دم » والهامة: الرأس .

(13) في الأصل : تجلو .

(14) مِن وَتَر : قُتِل له قتيل ولم يؤخذ بثأره، جعل الخيل كأنّها تطلب ثأرا عند الأعداء.

(15) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴾ (البقرة، الآية 60). وانظر المعنى نفسه في الحجر الآية 160 والأعراف الآية 7.

(16) الأَصْلُ: الوَالِدُ، والفَصْلُ : الوَلَدُ.

(17) م. كَمِيٌّ: الشجاع أو لابس السّلاح وَمِقْنَبُ : الجماعة من الخيل تجتمع للغارة.

27 – وَنَارُ الوَغَى شُبَّتْ بِمَاءِ سُيُوفِنَا | فَلَا عُجْبَ مِنْ هَذَا، وَشَابَتْ وَلَا بُدْ
28 – فَأَنْدَلُسٌ دَارٌ تَقَادَمَ عَهْدُهَا | وَفِيهَا لِأَنْصَارِ(18) النَّبِيِّ مَعَاهِدُ
29 – هِيَ السَّاعَةُ العُظْمَى وَأَنْتُمْ بَنَاتُهَا | وَلَوْ لَا بَنَانُ الكَفِّ مَا اشْتَدَّ سَاعِدُ
30 – بِغَرْنَاطَةٍ نَارُ العِدَى لِامْتِنَاعِهَا | وَقَدْ نَاطَهَا بِاللهِ وَالدِّينِ مَاجِدُ
31 – سَيَأْتِي إِلَيْهَا لِلجِهَادِ مُنَاجِزٌ | وَيَدْخُلُهَا مِنْ بَابِ نَجْدٍ مُنَاجِدُ
32 – وَتَخْفِقُ فِي بَابِ البُنُودِ لِجَيْشِنَا | بُنُودٌ لَهَا الرَّحْمَانُ بِالنَّصْرِ عَاقِدُ
33 – فَهٰذَا الَّذِي عَدَّدْتُمُوهُ وَمَا جَنَى | عَلَيْكُمْ عَدُوٌّ لِلْإِلَاهِ مُعَانِدُ
34 – وَإِنْ ضَلَّ فِي نَيْلِ المَقَاصِدِ شَارِدٌ | هَدَاهُ إِلَيْكُمْ مِنْ شَذَى الجُودِ رَاشِدُ
35 – طُيُورُ سِهَامٍ مِنْ نُحُورِ عِدَاتِنَا | أَرَتْنَا مِيَاهًا مَا رَأَتْهَا الهَدَاهِدُ(19)
36 – عَلَيْكُمْ سَلَامُ اللهِ قَبْلَ وُرُودِنَا | سَلَامُ رِضًى يَحْيَا بِهِ الفَضْلُ خَالِدُ(20)
37 – لَكُمْ خَيْرُ خَلْقِ اللهِ بِالفَضْلِ شَاهِدٌ | فَلَيْسَ لَكُمْ بَعْدَ الشَّهَادَةِ جَاحِدُ
38 – وَلَا تَسْمَعُوا قَوْلَ الجَحُودِ فَعِنْدَنَا | «إِذَا عَظُمَ المَطْلُوبُ جَلَّ المُسَاعِدُ».

الخاتمة :

إن موضوع الاستصراخ والإصراخ من المواضيع البكر لم يطرقه فيما نعلم غير شكيب أرسلان عرضا في خلاصة تاريخ الأندلس وعبد العزيز عتيق في: الأدب العربي في الأندلس وللباحث في ديوان ابن الأبار وديوان يوسف III وديوان ابن فركون وديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي قصائد أخرى في استنهاض العزائم واستصراخ ملوك المغرب وملوك تونس وملوك مصر، وفي «الريحانة» قصائد موجهة الى تربة رسول الله (أنظر ابن الخطيب) وفيها أيضا قصائد في الإصراخ(21).

(18) يعتبر بنو نصر أنفسهم منحدرين من «سلالة الأنصار» (انظر: ابن الخطيب: ريحانة الكتاب: ج 1 ص 98. ط. عنان). ويرفعون نسبهم إلى عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي أبي الوليد الصحابي. (انظر الأعلام: ج III ص 258).

(19) رَوَى قتادة عن أنس بن مالك. قال: قال رسول الله ﷺ : «أَنْهَاكُمْ عَنْ قَتْلِ الهُدْهُدِ فَإِنَّهُ كَانَ دَلِيلَ سُلَيْمَانَ عَلَى المَاءِ» (أبو إسحاق أحمد النيسابوري المعروف بالثعلبي: قصص الأنبياء المسمّى : عرائس المجالس: ص 277. ط. لبنان (؟)).

(20) قد تكون في كلمة «الفضل» تورية لأنّ كنية ابن الخراط هي «أبو الفضل» وفي يحيى تورية باسم يحيى شيخ الغزاة بالأندلس في تلك الفترة.

(21) لم نتمكن من الحصول على القصائد التي يتضمنها ديوان ابن حجة الحموي : «جنى الجنتين : مخطوط مصر».

وتوجد أيضًا قصائد مبثوثة في تضاعيف كتب الأدب وكتب التاريخ مثل ميمية أبي الحكم مالك بن المرحل في استصراخ أهل المغرب (انظر: الذخيرة السنيّة) ودالية أهل سبتة الموجهة إلى عبد الحق المريني وردّ شاعره عبد الرحمان بن عبد العزيز البجائي عليها (انظر: محمد بن القاسم الأنصاري السبتي: ملاحق اختصار الأخبار صص 77-79).

وهي كلها قصائد تتفاوت كمًا وفنًا وإبداعًا وتصويرا للواقع. ولعل جمالها يكمن أساسًا في تلقائيتها ووفاء ترجمتها لوجدان أولئك المنكوبين ونضالهم من أجل البقاء بكل ما أوتوا من وسيلة. ولكنهم كانوا «كمن يطلب بيض الأنوق أو الأبيض العقوق» وحسبنا في هذه الدارسة الأوليّة أننا حاولنا المساهمة في كشف المدونة المؤلفة لهذا الموضوع: إما بالإشارة إلى مظانّ القصائد المطبوعة والمخطوطة وإما بنشر ما توفّر لدينا من القصائد المخطوطة. رائدنا في ذلك أمران:

الأوّل: أنّ تحليل هذا النوع من القصائد يقدّم معلومات أدبيّة وإشارات تاريخيّة قد تدقّق حادثة أو تصحّح تاريخ واقعة أو تملأ حلقة مفرغة من تاريخ أدبنا وتاريخنا لم تتوفّر لها المصادر التّاريخيّة بالقدر الكافي لتنويرها، وإن كان الاعتماد ــ في المجال التاريخي ــ على الشّعر لا يقبله كل المؤرّخين. وفي اعتقادي أنّ عضُدَ هذا الشعر برسائل السّفارات المتّصلة بهذه الوقائع نفسها ــ وهو أيضًا من المواضيع التي لم تُدرس بَعْدُ ــ يمكن أنْ يوفّر للمؤرخ وللأديب ما من شأنه أن ينوب بعض الشّيء عن الوثيقة التّاريخيّة الصّرفة المزامنة لوقائع تلك الأحداث.

الثاني : أنّ هذه القصائد تكشف حقيقتين :

الأولى : أن تمزّق الرابطة الدينيّة بين أمم الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها ليس بالأمر الجديد. ففي نوائبنا مع النّصارى على مرّ التّاريخ لم يحصل بيننا مثل ما يحصل بينهم من تكاتف وتآزر علينا، بل إنّنا كنّا في مناسبات عديدة تستنجد بهم لهدم ركن من البيت الإسلاميّ في سبيل الحفاظ على مصالح عارضة أو وهميّة انظر (قصيدة ابن الخرّاط).

الثّانية : أنّ العلاقة بين ممالك العالم الإسلامي قد تبدو دائما عضويّة ظاهريًا ولكنّها مبدّدة فعليًا، والشّاهد عَلى ذلك أنّ كل حادثة استصراخ لم يقابلها في الواقع إلّا قصيد إصراخ. كأنّما كتب على بنية عقليّتنا ألّا نتعامل إلّا ــ كما قال الجاحظ ــ «كَلامًا بكلامٍ أمّا كلامٌ بفعالٍ فلا».

أهمّيّة الأدب الألخميادو الموريسكي في «المعجم الإيتيمولوجي القشتلّي لخوان كوروميناس»

أ. محمّد نجيب بن جميع
قسم الإسبانية
كلية الآداب منوبة

لقد استُعْمِلَ الأدب الألخميادو الموريسكي باعتباره وثيقة تاريخيّة لمعرفة المجتمع الإسباني خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكن نادرا ما استُخْدِمَ في دراسة أصول اللّغة الإسبانيّة. وما كان لنا أن نطرق هذا الباب الخطير لو لم نتمكّن من اللّغة الإسبانيّة، هذه اللّغة الّتي تعامل معها الموريكسيّون تعاملا خاصّا، فقد نقلوا إليها العديد من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة وكتب التفسير وعبّروا بها عن كلّ الهواجس الّتي تنتابهم والآمال الّتي يتوقون إليها. وقد اعتمدوا في كتاباتهم على الحرف العربي لا الحرف اللاّتيني، وذلك تعبيرا منهم عن تمسّكهم بدين الإسلام واعتزازا بقدسيّة الخطّ العربي الّذي نزل به القرآن.

فمن هم الموريسكيّون وما هو الأدب الألخميادو وما قيمة هذا الأدب في المعجم الإيتيمولوجي القشتلّي لخوان كوروميناس (Joan Corominas) ؟.

الموريسكيّون : هم المدجّنون أي بقايا الأمّة الإسلاميّة الّتي أُجْبِرت هي وأبناؤها على التنصّر بالأندلس. وقد بقي أفرادها، بصفة عامّة، مُخلصين لدينهم الإسلامي، ومارسوا عقيدتهم سرّا بالرّغم من حملات القمع والتعذيب الّتي كانت تقوم بها السّلطات الإسبانيّة عن طريق ما أصبح معروفا بمحاكم دواوين التفتيش (Tribunal inquisitorial) .

وكانت أكبر تجمّعات الموريسكيّين مستقرّة بمقاطعة بلنسيّة وأرغون (Aragón) وغرناطة، إلى جانب أقليّات في قشتالة (Castilla) وقطلونية (Cataluña).

الأدب الألخميادو : هي النصوص التي كُتبت بالألخميّة (Aljamía) أو الألخميادو (Aljamiado) . والألخميادو هي لغة الموريسكيّين. والكلمة هي عبارة عن اصطلاح إسبانيّ يُطلق على الإسبانيّة المكتوبة بحروف عربيّة. وأصل كلمة ألخميّة هو «أعجميّة». ويمثّل استعمال الحروف العربيّة في النصوص الألخميادية علامة خارجيّة تشير إلى انتماء هذه المجموعات إلى الأمّة الإسلاميّة. وكانت العقوبات المسلّطة عليهم نتيجة لذلك وعند اكتشاف أمرهم قاسية. لهذا السبب كانت الكتابة بالألخميادو كتابة سريّة ومن إنتاج أقليّة موريسكيّة من القرن الرّابع عشر إلى القرن السابع عشر .

أمّا محتوى النّصوص الألخميادية فهو أساسًا دينيّ بالمعنى الواسع للكلمة. فإلى جانب الوثائق الفقهيّة نجد مقالات تدعو إلى الإسلام والتمسّك به، وتفسّر قواعده، وتضبط سلوك المسلم المثالي، وتبيّن كيفيّة القيام بالشعائر الدّينيّة كالصلاة والصوم. كما نجد نصوصًا جدليّة تمجّد الإسلام وتستنقص المسيحيّة، وأخرى في القانون والسحر والطبّ والفلك، كما نجد ضمن هذه النّصوص بعض الأشعار والقطع النثريّة. تقوم على الخيال تمثّل تنبّؤات عن سقوط النصرانيّة في الأندلس ورجوع الإسلام إليها على يد الأتراك.

لقد ترك لنا الموريسكيّون من خلال ملحمتهم المأسويّة التي تضمّنها الأدب الألخميادو شهادة بيّنة عن انقراض كيانهم الثقافي بعد انقراضهم السياسي والعسكري بانقراض دولة الإسلام بالأندلس .

لقد كُتِبَ هذا الأدب في الخفاء لذا لم يُكْشَفْ عنه إلّا بعد فترة من تهجير الموريسكيّين إلى العُدوة الإفريقيّة. فقد عُثر على بعض المخطوطات بمدينة ريكلا (Ricla) سنة 1728. كما عُثِرَ على مجموعة أخرى هامّة بمدينة ألموناثيد دي لاسيرا (Almonacid de la Sierra) سنة 1884. ومازال هذا التراث مشتّتا في عديد المكتبات الإسبانيّة والأوربيّة والعربيّة.

ولقد بدأ فكّ رموز الأدب الألخميادو في القرن التاسع عشر على يد مستعربين إسبان: أمثال بسكوال ڤيانقوس (Pascual Gayangos) وإيدواردو ساأفيدرا (Eduardo Saavedra). وخلال القرن العشرين مهّد المستعربان الإسبانيّان خوليان ريباره (Julián Ribera) وأسين بلاثيوس (Asín Palacios) الطّريق لباحثين اختصوا في هذا الميدان : أمثال الإنقليزي هارفي (P. Harvey) والألماني كونتزي (R. Kontzi) والبورتوريكيّة بارالت (L.L. Baralt) والكندي هيجي (O. Hegyi) والفرنسي كردياك (L. Cardaillac) والإسبان رودريقاث (A.V.

Rodríguez) وإيبالزا (M. de Epalza) وفوانتاس (A.G. de Fuentes) والمغربي حسين بوزينب والتونسي محمّد نجيب بن جميع.

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على «المعجم الإتيمولوجي القشتلّي» لخوان كوروميناس وعلى المخطوطة الألخميادية رقم 774 للمكتبة الوطنيّة بباريس. واستخرجنا من «المعجم» الكلمات الألخمياديّة المشفوعة بتعليق لغويّ (ويبلغ عددها 104 كلمة)، لنبيّن أهميّة الأدب الموريسكيّ في دراسة لغة الإسبان من جهة ولغة عرب الأندلس من جهة أخرى. وقد أكّدنا على القيمة الصوتيّة للرّموز الخطيّة الّتي تتضمّنها النصوص الموريسكيّة، كما درسنا خاصيّة هذه اللّغة الموريسكيّة من حيث هيكلها النحوي والصّرفي والدّلالي. ونريد هنا التأكيد على أهميّة هذا الأدب في معرفة بعض المظاهر الخاصّة بلهجات محليّة وبلغة الأندلسيّين، وكشف أسرار بعض القضايا المعجميّة :

1 ـــ المستوى الصّوتي :

إذا ما نظرنا إلى لغة هذه النّصوص من حيث علم الأصوات وجدنا أنّها تشابه نَسَق الإسبانيّة القروسطيّة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النّسق خال من التذبذب الّذي ينتج عن تداخل لغتين. فعادة ما يكون التحريف المتداول في النّصوص الألخمياديّة يتّصل بالخلط بين الصّوتين / ز / و / س / مثال ذلك : اَلْبِسْرَ (Albiçra)، مُسْلِمْ (Muçlim)، بُسُنْ (Poçón)، مِسْكِيدَه (Meçkida)، كُرَزُونْ (Corazón)، زَرْكُو (Zarco)، اَلْمَزْشِدْ (Almazchid).

ـــ وبين الصّوتين / ش / و / س / نظرا لعدم وجود صوت بين / ش / و / س / في العربيّة.

ـــ وبين الصّوتين / شّ / و / جّ / مثال ذلك :
أكشدريا (Acoxadría)، جَرِيفْ (Jarifo).

ـــ وبين الصّوتين / خ / و / ج / و / ي / و / لّ /.
وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ هذا الخلط هو ظاهرة عامّة للّغة الإسبانيّة في فترتها الثوريّة الانتقاليّة، أي خلال القرن الخامس عشر والسادس عشر، ممّا حدا بالإسبان إلى إعادة هيكلة هذا النّظام الصّوتي. ويمكن العثور على هذا الخلط أيضا في نصوص لكتّاب مسيحيّين إسبان، لذا لا يمكننا اعتباره ميزة خاصّة بلُغة الموريسكيّين بل هو مجرّد اختيار لم يقع تعميمه.

إلّا أنّ النّصوص الألخمياديّة الموريسكيّة قد تمدّنا بأمثلة توحي لنا بوجهات نظر من شأنها

أن تحلّ بعض المشاكل الّتي تواجهنا في دراسة لغة الموريسكيّين العربيّة في شبه الجزيرة الأندلسيّة، فنستنتج بعض مميّزات هذه اللّغة العربيّة. وعلى سبيل المثال نذكر:

أ ــ سقوط علامة المدّ الخاصّة بالعربيّة الفصحى، مثال ذلك: سليمان نجدها سُلَيْمَنْ وسلام نجدها سَلَمْ.

ب ــ سقوط التّشديد، مثال ذلك: عزّ تصبح عَز، وجلّ تصبح جَل.

ج ــ سقوط العين، مثال ذلك: العبادة تصبح البَادَة، والعذاب الذَّاب والعبّاس البّاسْ.

د ــ وجود صوت / P / عوضا عن / ب / مثال ذلك : أبِاسْ (Apeç) .

هـ ــ سقوط لام أداة التعريف مع الحروف الشمسيّة ومع حرف الجيم. كـ : أظْهَرْ عوض الظّهرْ وأشْمْسُ عوض الشّمْسُ.

2 ــ المستوى الصّرفي :

أمّا الصيغ الصّرفيّة في اللّغة الألخميادية فإنّها مطابقة للقواعد الصرفيّة للّغة الإسبانيّة، ولا تظهر في هذا المستوى تداخلات مع اللّغة العربيّة إلّا في حالات شاذّة. فالاقتراض مثلا هو نفسه يخضع لقواعد اللّغة الإسبانيّة من ذلك أنّ :

ــ خَلاَقَارْ (هو فعل : خَلَقَ) أصبح في الألخاميّة : Jaleqar .

ــ خَلاَقَمِيَنْتُو (هو اسم : الخَلْقُ) أصبح في الألخاميّة : Jaleqamiento.

ــ أسَجْدَرْ (هو فعل : سَجَدَ) أصبح في الألخاميّة : Açajdar.

ــ أسَجْدَمِيَنْتُو (هو اسم: السُّجُودُ) أصبح في الألخاميّة : Açajdamiendo.

ــ هَرّامَرْ (هو فعل: حَرَّمَ) أصبح في الألخاميّة: harremar.

3 ــ المستوى التركيبي :

على أنّ الخاصيّة الأكثر وضوحا نلاحظها في مستوى تركيب الجملة الألخميادية الّتي غالبا ما تحاكي التركيب العربي، لا سيّما إذا كان النّص الموريسكي منقولا عن أصل عربيّ من ذلك:

أ ــ الجملة «نُؤْمِنُ بِكَ».

بالألخميادو، نجدها على هذه الصورة :

كَرَابَامُوسْ كُونْ تُو ــ Kreemos Kon tu.

وفي الإسبانيّة نقول : Creemos en ti.

حينئذ هناك محاكاة لحرف الجرّ ب الّذي ترجم بـ Kon. وهذا تحريف للّغة الإسبانيّة، اذ التعبير الصّحيح يكون بالأداة en.

ب ــ الجملة «نرْجُو رَحْمَتَكَ ».

بالألخميادو، نجدها على هذه الصورة :

ثَانَامُوسْ آسْبَارَنْسَ أَتُأَرْحْمَ Tenemos esperança a tu arrahma.

وفي الإسبانية نقول : Tenemos esperanza en tu bendición.

فقد جعل الفعل «ثَانَامُوسْ آسْبَارَنْسَ» (نرْجُو) مُتَعَدِّيًا، متأثرًا في ذلك بالعربيّة الفصحى، فاستعمل الأداة « a » عوض « en ». والحال أنّ هذا الفعل غير متعدٍّ في الإسبانيّة.

ج ــ العبارة «بين أظهر المشركين»:

بالألخميادو جعلوها على هذه الصورة : أَنْتَرَلَسْ آسْبَلْدَسْ دَا لُسْ دَاسْكَرَايَانْتَاسْ Entre las espaldas de los desKreyentes.

وفي الإسبانيّة نقول : Entre los descreyentes.

فقد وقعت محاكاة الجملة العربيّة لفظا بلفظ في الألخميادو.

د ــ تكرار حرف العطف كما هو الحال في العربيّة:

جاء في النصّ الألخميادو :

Nos te demandamos ayuda i te demandamos ghiya i t demandamos perdón i te demandamos luz i Kreemos en tu i sostribamos sobre tu i nos humillamos.

وهو متأثر بالعربيّة :

نسألك العون والعفو والرحمة والنّور ونؤمن بك ونتوكّل عليك ونخضع إليك.

هـ محاكاة لصيغ التأكيد في العربيّة :

« سلّم تسليما » نجدها في النصّ الألخميادو : سَلْفَا سَلْفَمِيَانْتُو Salve Salvamiento

« الرّحمان الرّحيم » نجدها في النصّ الألخميادو آل بِيَدُسْ دِي بِيَادَدْ El piadoso de piedad.

4 ـــ المستوى المعجمي :

أمّا ميزة النّصوص الموريسكيّة فهي تخصّ المعجم، من ذلك غموضها لمن لا يعرف العربيّة. وهذا ما جعلنا نعير هذا الجانب بالغ الاهتمام. فالعديد من الكلمات هي اقتراض أو تبنّ عرضيّ، من ذلك أنّنا نجد في نفس النصّ الألخميادو على سبيل المثال كلمة Mensajero تارة وكلمة «رسول» تارة أخرى. وكلمة Piedad أحيانا وكلمة «الرّحمة» أحيانا أخرى. وهذا التناوب في الإستعمال يترجم عن صراع نفسيّ خفيّ متولّد عن تلك المجابهة الجدليّة بين المسلمين والنصارى في مستوى العقيدة. ففي النصّ الألخميادو، نجد الكلمات التالية: الرّحمة، العذاب، الإسلام، الصلاة، العرش، الكرسي، الجنّة، محمّد، إبراهيم،في صيغتها العربيّة الكاملة، وقد نجد كلمات أخرى جذورها العربيّة واضحة دون احترام للصيغة العربيّة الأصليّة مثال ذلك: أصَلَ (أي الصلاة asala)، آلدِنْ (أي الدين aladín)، أنَبِ (أي النّبيّ anabí)، ألْوَدُ (أي الوضوء alwadu) ألْمَلَاكَاسْ (أي الملائكة almalakes) .

وفي هذا المجال نجد أنّ الموريسكيّ لقدسيّة كلمة «اللّه» نادرا ما يستعمل في النّصوص الألخميادية كلمة ديوس (Dios) نظرا إلى دلالتها المسيحيّة، ويفضّل استعمال كلمة آلّ Alá أي اللّه لبعدها الإسلامي أو لكمة سِنْيُورْ (Señor) نظرا إلى حياد معناها.

وإلى جانب الاقتراض أو التبنّي اللّفظي نجد المحاكاة الدلاليّة. وتتمثّل هذه الطريقة في تكوين مفردات إسبانيّة تتقمّص المفهوم العربي،وهو ما يساهم في إثراء اللّغة الألخميادية وخلق تنوّع لغويّ إسلاميّ في صلب اللّغة الإسبانيّة. وهذه بعض الأمثلة:

أ ـــ في النصّ الألخميادو ، نجد العبارة التالية : El señor de las gentes وهي محاكاة للصيغة العربيّة «ربّ العالمين» .

ب ـــ في النصّ الألخميادو، نجد الجملة التّالية : Alá akél Ke me guiyó al adín وهي محاكاة للجملة العربيّة : «اللّه الّذي هداني للإسلام».

فقد تعمّد الموريسكي استعمال اسم الإشارة Akél الّذي يتضمّن معنى تفخيميّا،وعَدَل عن استعمال اسم الإشارة (éste) الحيادي أو (ése) السلبي، والحال أنّ في الإسبانيّة لا داعي لاستعمال اسم الإشارة .

ج ــ في النصّ الألخميادو نجد :

. Esfuerçalos Kon esfuerço fermoso

وهي محاكاة دلاليّة للجملة العربيّة «فانصرهم نصرة جميلة». ومثل هذا التعبير لا نجده إطلاقا في الإسبانية .

د ــ محاكاة دلاليّة لبعض المواسم :

ــ ليلة القناديل : Noche de los Kandiles.

ــ ليلة الطهارة : Noche del tahor.

ــ ليلة الإستحمام : Noche del bano.

إنّ أهميّة النصّ الألخميادو لا تكمن في اعتباره وثيقة تاريخيّة، وإنّما في اعتباره كذلك وثيقة لغويّة. فالموريسكيّون بما كتبوه حاولوا جاهدين في تحدّ وإصرار المحافظة على هويّتهم العربيّة الإسلاميّة، فقاموا عن طريق هذا الأدب الّذي كُتِب في الخفاء بتقريب التراث الثقافي الإسلامي لإخوانهم ممّن أصبح عاجزا عن فهم هذا التراث في لغته الأصليّة. كما عبّروا به عن همومهم ومشاغلهم وسط مجتمع لا يكنّ لهم إلّا البغض والحقد. وتمسّكوا بالحرف العربي كتابةً نظرا إلى ما يجسّمه من قدسيّة دينيّة. وقد دفعتهم هذه العقيدة إلى الاقتراض من اللّغة العربيّة الفصحى، لغة القرآن، في مستويات عدّة: في المستوى الصوتي والمعجمي، وفي مستوى الألفاظ والصيغ، وفي مستوى التركيب والجمل. وقد وجدت هذه الأبعاد اللّغوية والأدبيّة في النّص الألخميادو اهتماما كبيرا من لدن الباحثين الغربيّين، غير أنّه ــ مع الأسف الشّديد ــ لم يلق بعد عناية واهتماما من لدن الباحثين في الوطن العربي.

* * * * *

الجنّة والنّار

دخل الأديب أبو القاسم بن العطّار الإشبيلي[1] حمّاما بإشبيلية، فجلس إلى جانبه وسيم خمريّ العينين. فافتتن بالنّظر إليه والمحادثة إلى أن قام وقعد في مكانه أسود فقال :

مَضَتْ جَنَّةُ ٱلْمَأْوَى وَجَاءَتْ جَهَنَّمُ ۞ فَهَا أَنَا أَشْقَى بَعْدَ مَا كُنْتُ أَنْعَمُ
وَمَا كَانَ إِلَّا الشمْسُ حانَ غُرُوبُهَا ۞ فَأَعْقَبَهَا جُنحٌ من اللَّيـل مُظْلِـمُ

النّفح : 3 /478

(1) ابن العطار الإشبيلي : أحد أدباء إشبيلية. يظهر أنّ ابن سعيد لم يعرف عصره بالضّبط ولذلك لم يضع المائة التي ينسب إليها، ويظهر أنّه كان في المائة الخامسة (ابن سعيد: الرّايات ص 44 تعليق عدد 5).

الطّبيخ الأندلسي، فنّ من فنون الحياة
(القرن 5 /11 ـــ 7 /13)

La Cuisine Andalouse, un Art de Vivre

(XI^e - XIII^e Siècle)

Paris 1990

تأليف لوسي بولنس[1] (Lucie Bolens)
351 ص. باريس Edition Albin Michel 1990
تقديم أ. سهام الدبّابي الميساوي
كلّية الآداب ـــ منوبة

حاولت المؤلّفة، من خلال هذا الكتاب، أن ترجع إلى القرن 5 /11 و6 /12 و7 /13 لتبحث في فنّ الطّبخ بالأندلس، فاكتشفت «التفنّن» و«الحكمة» و«التآلف» و«التّسامح» و«حسن الضّيافة». وكانت رحلتها غوصا في أغوار شبه الجزيرة الإيبيريّة، ملتقى القارات المتآلفة والأجناس المتعانقة والثقافات المتكاملة، ولقد أرادت أن تكون رحلتها هذه مساهمة في التعريف بالحضارة الأندلسيّة وفي التأريخ للغذاء في العصر الوسيط، فوضعت هذا الكتاب الذي صدر في أواخر سنة 1990 بباريس.

يحتوي هذا الكتاب على 300 طريقة في طبخ الطعام وصنع الشّراب (Recettes)، نقلتها الكاتبة من العربيّة والإسبانيّة من كتب طبخ مغربيّة أندلسيّة أهمّها كتاب «الطّبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحّدين»[2] و«كتاب فضالة الخوان في طيّبات الطّعام والألوان» لابن رزين التّجيبي[3].

---

(1) أستاذة بجامعة جنيف، باحثة في العلوم الاقتصاديّة، صدر لها سنة 1981 بجنيف كتاب : «Agronomes andalous de Moyen Age».

(2) كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحّدين لمؤلّف مجهول حقّقه الدّكتور هويسي ميراندا، مدريد 1965.

(3) ابن رزين التجيبي «فضالة الخوان في طيّبات الطّعام والألوان» حقّقه وقدّم له الدّكتور محمّد بن شقرون وعنون العمل بفنّ الطّبخ في الأندلس والمغرب في بداية عصر بني مرين، الرّباط 1981.

يحتوي الكتاب على قسمين وخاتمة:

القسم الأوّل : حسن الضّيافة الأندلسيّة .

القسم الثّاني : الطّبيعة العطرة، وفيه 13 فصلا هي :

1 ــ الخبز ، رمز اللحم .
2 ــ الماشية وخلط اللّحوم .
3 ــ الصحّة وخلط اللّحوم .
4 ــ الصيد أو فنّ مطاردة الحياة .
5 ــ الطّيور الدّاجنة أو توفّر اللّحوم الغريضة .
6 ــ النّبات أو تحوّل البساتين الأندلسيّة .
7 ــ الكسكسو والأرز والعجائن .
8 ــ منتوجات الأرض : أصول الطّبخ الشعبي الأندلسي .
9 ــ المُرّي (garum) الأندلسيّ في القرن 13/7 ومظاهره المختلفة.
10 ــ «تبخّروا» : التّوابل والعطور .
11 ــ الفالوذج ومدن السكر، رمز حسن الضّيافة.
12 ــ نبيذ العسل والشّراب البارد والإهليلج .
13 ــ الحضور الخفيّ للقهوة تحت اسم مستعار : البنّ.

الخاتمة : حضارة العادات في ثوب مجتمع العصور القديمة.

ويحوي الكتاب ذيولا (في الأوزان والمقادير والأغذية والأعياد وغير ذلك)، وإحالات، وثبتَ مصطلحاتٍ (العطور والتّوابل والبهار والحبوب والثّمار والخضر والأدهان والسكّريّات والأطعمة النّموذجيّة وأدوات الطبخ والنّيران) وفهرسًا للموضوعات .

I ــ القسم الأوّل : حسن الضيافة الأندلسيّة :

أرادت الباحثة أن يكون القسم الأوّل من كتابها فقرات ذات مواضيع متنوّعة تقدّم بها الأندلس حتّى تهيّئ القارئ للولوج إلى عالم الطّبخ في القسم الثّاني، فبدأت هذا القسم بلمحة تاريخيّة عن الأندلس متوقّفة عند القرون الّتي يتنزّل فيها بحثها، واصفة بلاط الأمراء باعتباره بلاط استهلاك والمنزل الأندلسيّ، مركّزة الوصف على المطبخ وقاعة الجلوس حيث كانت الأطعمة تقدّم حسب نظام جديد أدخله زرياب (ت 228 /857) إلى الأندلس. فكانت تقدّم البَوارِدُ أوّلا (entrets froides)، فالأطعمة المطبوخة باللّحوم والطّيور،

فالمأكولات المتبّلة بالخلّ والمرّي[4] فالمحلّيات (entremets)، وبين كل صنف من هذه الأصناف تقدّم أنواع الثّرائد والعجائن ومختلف أطباق الكسكسو. وكانت هذه الأطعمة متنوّعة تنوّعا فرضه تعايش الأجناس العديدة والمجموعات الدينيّة المختلفة والأصناف البشريّة المتنوّعة ؛ كلّ له عاداته في الأكل ومحرّماته وطرقه في الطّبخ ، وكلّ له أغذيته[5] جاء بها إلى الأندلس حين قدمها باحثا عن طيب العيش.

في ذلك الوقت ظهرت مصنّفات في الطّبخ والأغذية، بعض مؤلفيها أطبّاء آمنوا «بأنّ الإنسان هو ما أكل»[6] فاهتمّوا بالأغذية لأنها الواسطة بين الجسد والعالم، وأشادوا بمنافع بعضها وحذروا من مضارّ الأخرى. وقد انتبهوا إلى أهميّة الذّوق فعدّوا المقاييس الذّوقيّة سبعة[7]. كما تفطّنوا إلى أنّ لكلّ فرد ذوقه، بل لكل مجموعة ذوقها. وكلّ الأطعمة موجّهة إلى مختلف الأذواق تقوم على عنصرين أساسيين هي الماء والنّار. وما يربط هذين العنصرين هو مادّة مكثّفة (liant) غالبا ما تكون مصنوعة بالخمائر أو تكون عسلا. وكان الذّوق الأندلسي يفضّل الطّعام المطبوخ كثيرا (très cuit). وآداب الأكل (الأكل باليد) تفرض أن يكون الطّعام سهلا أكل لحمه وخضره عند تقديمه إلى ضيف أو نديم. وكان الأندلسي يميل إلى المؤاكلة والمنادمة والضّيافة انتصارا على القلق والضّجر والحذر القائم بين مجموعات لا تتكلّم نفس اللّغة، ولا تملك نفس الماضي ولا تدين بنفس الدّين. وكانت الضّيافة تظهر في السّاحات والأسواق حيث اللّحوم الغريضة والمرقاس الشّهي والهريسة والفطائر والزّلابيّة تدعو الخلاّن والأصحاب إلى الألفة حولها. ورغم هذه الضّيافة الطيّبة تبقى الفوارق بين المجموعات قائمة، فلكلّ مجموعة عاداتها ومحرّماتها وسلوكها الغذائي. ومهما يكن هذا السّلوك مختلفا فإنّ حسن المعاشرة ثابت مردّه استمرار العادات المتوسطيّة القديمة المشتركة في الطّبخ والضّيافة.

II ــ القسم الثّاني : الطّبيعة العطرة :

احتوى هذا القسم على ترجمة لأطعمة وأشربة (Recettes) وردت مصنّفة تصنيف كتب الطبيخ المعتمدة وكتب الطبيخ الغربية في القرنين 12 /19 و14 /20 بتقديم صنف وتأخير آخر. وقدّمت الكاتبة لكلّ نوع من هذه الأنواع بتمهيد تعرّضت فيه لخصائص الأطعمة أو

(4) نوع من أنواع التّوابل (assaisonements) ومادّة تصبير (conservation). يؤخذ المرّي من دقيق الشعير أو القمح والملح المسحوق والشونيز (nigelle) والأنيسون (anis)...

(5) الحنطة والقمح والذّرة والأرز والباذنجان والنّارجيل والقصب السكّري والبطّيخ وغير ذلك.

(6) لوسي بولانس، الطّبيخ الأندلسيّ ص 274 .

(7) الحلو والمرّ والحامز والمالح والحامض واللاّذع وعديم الطّعم.

الأشربة أو قيمتها التّاريخيّة أو الصحيّة أو دورها الاجتماعي أو علاقتها بالفلاحة. وها نحن نورد ما جاء في هذه الفصول إجمالا .

حافظ الأندلسيون على خبز العصور القديمة المعدّ بالدّقيق والزيت، ومختلف أنواع الخمائر مجدّدين صنعه متفنّنين في ذلك مضيفين الأدهان والزيوت واللّوز والسّكر وغير ذلك. وكانوا يعدّون الخبز في زمن الرّخاء بالسّميد أمّا زمن القحط فكانوا يطبخونه بطحين الحبوب والخضر الجافّة. وكانوا يستعملون الفتيت أو القمح لطبخ الهريسة: وهي طعام إنتشر فأضحى يباع في الأسواق ويخضع لسلطة المحتسب.

وكانوا يأكلون لحوم الخرفان والأبقار والطّيور، فيعدّونها بطريقتين: إمّا أن يُطبخ نوع واحد من اللّحوم كاملا، وإمّا أن تُخلَط اللّحوم بالبيض والدّقيق واللّوز والجوز والقسطل وغير ذلك. وأصل هذا الخلط مشرقيّ، أو أن تخلط بالخضر المختلفة وأصل هذا الخلط بربريّ تفرّع منه خلط آخر هو خلط اللّحوم بنوع واحد من أنواع الخضر غالبًا ما يكون الباذنجان أو الخُرشوف (Artichaut) أو الهليون (Asperge). وكان الأندلسيون يميلون إلى طبخ اللّحوم بالخلّ والمرّي والعسل أو الغلال الحامضة.

أمّا الطيور[8] فكانوا يطبخونها محشوّة ببعض لحمها وفتات الخبز أو الدّقيق واللّوز... أمّا السّمك فكان يمزج بالزّبد والدّقيق أو الفتات واللّوز والمرّي أو الخلّ ومختلف «الأفاويه» و«الأبازير».

وأكثر الخضر استعمالا هي الباذنجان والخرشوف واللّفت والترفاس (truffes) والهليون. ومن الغلال التي كانت تطبخ مع اللّحوم السّفرجل والبرقوق والتفّاح واللّوز والقسطل وغير ذلك.

أمّا الأطعمة التي تقوم أساسا على الدّقيق (السّميد، الطّحين...) فهي كثيرة لا تُحصى، فأنواع الثّرائد والفطائر والعجائن والكسكسو متنوّعة تنوّعا يفوق الخيال. ومن هذه الأطعمة الفِداوش (Vermicelles) والأطريّة (Pâtes) والمعلّكة أو البازين (نوع من الثّرائد) والمرمز (حشيش الشعير) ...

وجلّ هذه الأطعمة تطبخ بزيت الزّيتون. وكان أنواعا ثلاثة، زيت الماء وزيت البدّ والزّيت المطبوخ. وكانوا يستعملون زيت اللّوز وزيت السمسم أو الجلجلان.

---

(8) اليمام والحمام والحجل والسّلح والطاووس والتدرج والدّجاج والبطّ والوزّ والعصافير.

أمّا الألبان فكانوا يعملون منها الجبن اليابس والعقيد (fromage blanc)، ومنه الخلاط والشيراز يُطبخان بالفلفل والقرفة أو العسل والتين. كما يستخرجون من الألبان الزبد والسّمن.

وكان الأندلسيون يعمدون إلى تصيير الزيتون والليمون واللّيم وغير ذلك، مستعملين الملح أو الخلّ أو المرّي، وكان المرّي أنواعا («المطبوخ» ، «المسطار»، «النقيع» «مرّي السمك»).

وأمّا التوابل والعطور و«الأفاويه والأبازير» فكانت عديدة، أهمّها القرفة والكسبرة (coriandre). وكان يزرع منها في الأندلس الكرويّة والحُرُف (cresson) والأنيسون (anis) والخردل (moutarde) والبسباس والشمردون (sarriette) والرند واللوكي (origan) والزعفران والزنجبير... فكانت الأندلس بمزروعاتها هذه أرضا عطرة، تفوح فيها أيضا روائح القطائف والزلابية والمقروض والكنافة وحلوى الفالوذج (nougats) والجوزينق واللوزينق، تلك الأطعمة الموجّهة إلى الذوق والخيال تقدّم مع أشربة باردة وساخنة مصنوعة من الفواكه والغلال (والزهور والتوابل، ومع خمور وأنبذة أشهرها خمر مالقة وأوفرها خمر قرطبة وألذّها نبيذ العسل). أضف إلى ذلك مختلف أنواع المربّى والجُوارش (pâtes de fruits) المصنوعة من الجوز والسّفرجل والتفاح والبرتقال والورد، تفوح إلى جانب القهوة الشذيّة.

تلك هي بعض أطعمة الأندلسيّين وأشربتهم العطرة يتناولونها في حفل دائم، للضيافة فيه سحر، وللمعاشرة رونق، حفل تدعو إليه الرغبة في طيب العيش.

إنّ هذا الكتاب مدخل إلى دراسة الحضارة الأندلسيّة، ينمّ عن جهد في البحث عن النّصوص التي تعين الباحث على دراسة ظاهرة حضاريّة هامّة هي آداب الأكل أو فنّ المأدبة. ولقد انتقت الكاتبة من هذه النّصوص بعض الأطعمة معتمدة في اختيارها مقياسي التمثيل والتنويع إلّا أنّ هذا الاختيار كان مركّزا خاصّة على كتاب الطّبيخ في عصر الموحّدين لمؤلف مجهول، ولم تذكر علّة ذلك. وقد يعود الأمر إلى تشابه ما يوجد في الكتابين المعتمدين أساسا في هذه الدّراسة. وكان منهجها تاريخيّا وصفيّا. ولعلّنا لاحظنا تأثّر الكاتبة ببحوث سابقة لها في الفلاحة والطبّ الأندلسيين، إذ كثيرا ما قرنت الطّبيخ بالأرض والإنسان، بالواقع والحكمة حتّى أنّ التّكرار كان عيب هذا العمل. ثمّ إنّ بعض العوامل التّاريخيّة المحدّدة لغذاء الأندلسيّين المذكورة في القسم الأوّل ظهرت ثانية على السّطح في القسم الثّاني. كما لاحظنا غياب التّحليل الاجتماعي للغذاء، وهو ضروريّ لدراسة هذه الظّاهرة، فكان كتابها أساسا احتفاءً بالأندلس واستدلالا على طيب العيش وحسن المعاشرة والضّيافة فيها.

ورغم ما يُعابُ على هذا العمل، فموضوع الكتاب طريف كل الطّرافة، وجهد الكاتبة في استقراء نصُوص التّراث واضح، ولغتها تشدّ القارئ شدّا إذ هي كذلك احتفال برندة وغرناطة وطليطلة.

وهذه نماذج من الأطعمة الّتي نقلتها بولانس إلى الفرنسيّة في كتابها،

1) «طعام الجزر[9] : يقطع قطعا متّصلة بغير تقشير وتنقية قلوبه، وتشق كلّ قطعة بنصفين وتطبخ في ماء وملح وتجفف وتقلى في مقلاة بزيت عذب، ثمّ يُصبّ عليها خلّ مغلّى وثوم مدروس مطبوخ وكرويا، وتترك القطع دون قلي، أو توضع بعد قليها وتزين بها الصّحفة».

2) الكسكسو[10] «نوع آخر من الكسكسو وهو لذيذ جدّا.

يوخذ خروف سمين ينسلخ ويشق بطنه وتخرج أحشاؤه وينظّف ويطلى داخله بالشحم المدروس بالأبزار المستعمل في البنادق، فإذا طبخ الكسكسو حلّ بالسّمن والسنبل والقرفة ويسير مصطكى، وحشي به جوف الخروف، ويخاط بطنه ونحوه. ويوضع في تنّور حتّى ينضج ويستوفي حقّه من الشيّ، ثمّ يصب الكسكسو في مثرد ويمزق لحم الخروف، ويذرّ عليه قرفة وسنبل ويؤكل إن شاء الله تعالى».

3) «لقم القاضي»[11]: يدرس السكر مع مقدار ثلاثة من لباب لوز درسا بليغا، ويضاف إليهما الأفاويه المعلومة، ثمّ يعجن الدّقيق مثل عجنة الكعك ويمدّ مستطيلا، ويحشى بما ذكر، ويصنع منه أمثال الجوز ويُقلى في زيت عذب ويذرّ عليه سكر».

***   ***

فضل الأعداء على المرء

قال : أبو حيان الغرناطي[1]:

عُدَاتِي لهـــمْ فضلٌ عليَّ ومِنَّـــةٌ فلا أذهبَ الرّحمانُ عنّي الأعاديَـــا
هُمُ بَحَثُــوا عَنْ زَلَّتِــي فَسَتَرْتُهَـــا وَهُمْ نَافَسُونِي فاكْتَسَبْتُ المَعَالِيَـــا

الكتيبة الكامنة ص 85

(1) الإمام أثير الدّين أبو حيان محمد بن يوسف بن حيّان النفزي الغرناطي : هو النّحوي المشهور والمفسّر صاحب البحر المحيط ولد بالأندلس سنة 654 /1255. وتوفّي بمصر 754 /1344. (النّفح: 2 /535).

(9) بولانس : «كتاب الطّبيخ الأندلسيّ» ص 152 . ابن رزين : «فضالة الخوان» ص 163.
(10) كتاب بولنس : ص 163 وكتاب ابن رزين : ص 50 .
(11) كتاب بولنس : ص 236 وكتاب ابن رزين : ص 30.

الأندلس في شهادة الكفاءة للبحث العلمي
بكلية الآداب ــ تونس

(القسم الرّابع)[1]

بقلم : د. جمعة شيخة

البحث عدد 26

ــ الباحث : حسن القرواشي .
ــ عنوان البحث : ابن رشد فقيها من خلال (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .
ــ نوعه : فقه .
ــ الأستاذ المشرف: عبد المجيد الشرفي .
ــ تاريخ تقديم البحث : 1986 . رقمه بالمكتبة 3599 .

التعريف بمحتوى البحث

قسّم الباحث دراسته إلى ثلاثة أقسام :

أ ــ المؤلّف : حاول فيه فهم الرّجل ، وتحليل أهمّ مكوّناته الفكريّة، والوقوف عند

(1) انظر القسم الأوّل في العدد الثالث من هذه المجلة (سنة 1989 ص 61) والجزء الثاني في العدد الرّابع (سنة 1990 ص 80) والجزء الثالث في العدد الخامس (1990 ص 88) .

المنعرجات الرّئيسيّة في حياته، سواء كانت سياسيّة أو علميّة أو ذاتيّة، مبرزا الرّوافد الفكريّة التي نهل منها والظروف السّياسيّة والثقافيّة التي عاش فيها، مع تحديد المحن التي تعرّض لها ونتائجها. كما أبرز منزلته الفكريّة، بالنّسبة إلى عصره، وإلى غيره من العصور. وختم بتقديم ثبت عام لأهمّ مؤلّفاته في شكل محاور كبرى.

2 ـــ المؤلَّف : اهتمّ بالجانب المادّي، والفكري فيه، ضبط طبعات الكتاب، وترجماته، وحصر مادّته بالاعتماد على منهج الإحصاء. ثمّ فكّكه إلى مكوّناته الفرعيّة، وذلك قصد إبراز بنيته، كما حدّد الغايات التي رمى إليها ابن رشد من خلال التّأليف.

3 ـــ خصائص المنهجيّة المتوخّاة في الفقه : وجعله في بابين:

أ ـــ الباب الأوّل : تعلّق بإشكاليات المعرفة والإدراك عند ابن رشد. ثمّ تخلّص من هذا الإطار العام إلى الحديث عن مفاهيم فقهيّة دقيقة : كمفهوم الفقه ، ومجالاته ، والخلاف : المفهوم والمدلول والأسباب ، والمفاهيم النّقديّة الأساسيّة من خلال (البداية) .

ب ـــ الباب الثّاني : حلّل فيه مواقف ابن رشد النّظريّة والعلميّة من الأصول الفقهيّة الأساسيّة، وقد قسّمها إلى صنفين : صنف يتعلّق بالأصول العقليّة وصنف يتعلّق بالأصول النّقليّة. ثم أبرز العلاقة بين الصّنفين، وما ترتّب عن ذلك من مواقف تعلّقت سواء بالأحكام الفقهيّة أو بالمذاهب، محاولا إدراج مواقفه النّظريّة ضمن نظريّته الفكريّة الخاصّة به، وضمن المناهج الفقهيّة المشهورة.

البحث عدد 27

- ـــ الباحث : عبد الكريم بن حميدة .
- ـــ عنوان البحث : ابن عبدون أخباره وآثاره .
- ـــ نوعه : أدب .
- ـــ الأستاذ المشرف : جمعة شيخة .
- ـــ تاريخ تقديم البحث : أكتوبر 1987 . رقمه بالمكتبة 3736.

التعريف بمحتوى البحث

قسّم الباحث عمله إلى 3 أقسام :

1 ـــ القسم الأوّل : تحدّث فيه بإيجاز متعمّد عن الحكم العربي بالأندلس من الفتح

93 /712 حتى سقوط غرناطة 898 /1492. ثمّ ركّز على تاريخ مملكة بطليوس لأنها تمثل البلاط الذي احتضن الشّاعر لفترة طويلة .

2 ــ القسم الثاني : ضبط فيه حياة ابن عبدون ، فنظر في ولادته ونشأته، وتحدّث عن أسرته. وحاول أن يتتبّع مراحل انتقاله من بلدته يابرة إلى إشبيلية وقرطبة. ثمّ نظر في علاقته ببني الأفطس ابتداء بالأمير عمر المتوكّل، وانتقاله بعد ذلك إلى بلاط العبّاديّين بإشبيلية، ثمّ عودته إلى بطليوس حتى سقوط هذه الإمارة بيد المرابطين، وأخيرا اعتزاله أصحاب السّلطة إلى أن توفّي سنة 520 /1127 أو 527 /1134.

3 ــ القسم الثالث : جمع فيه شعر ابن عبدون ونثره من مصادر الأدب الأندلسي، فكانت الحصيلة تسعا وأربعين مقطوعة تتراوح بين القصيرة والطويلة، بلغ عدد الأبيات فيها أربعة وأربعين وأربعمائة بيت. أمّا الرّسائل فكانت تسعا.

البحث عدد 28

ــ الباحث : الحبيب الدّهماني .

ــ عنوان البحث : ابن اللّبّانة : حياته ــ آثاره .

ــ نوعه : أدب .

ــ الأستاذ المشرف: جمعة شيخة .

ــ تاريخ تقديم البحث : أكتوبر 1987 ، رقمه بالمكتبة 3832.

التعريف بمحتوى البحث

قام الباحث في مرحلة أولى برسم أهمّ مراحل حياة ابن اللّبّانة، وما اعترى هذه الحياة من استقرار واضطراب وما ميّز عصره من خصائص وأحوال. وحلّل شخصيّة الشاعر، فتعرّض لتربيته وثقافته مبرزا نوازعه وميولاته.

وقام في مرحلة ثانية بإعادة جمع وتحقيق لشعر أبي بكر. وهو لئن اعتمد عمل الدّكتور محمد مجيد السّعيد (شعر ابن اللّبّانة الدّاني)، فقد حاول أن يضيف ما أهمل من آثار الرّجل في هذا البحث، وخاصّة موشّحات ابن اللّبّانة التي لا نجد لها أثرا في البحث السّابق. كما قام بجمع ما عرف عن ابن اللّبّانة من مقطوعات نثريّة. وبذلك قدّم للباحثين في الدّراسات الأدبيّة الأندلسيّة آثار علم من أعلام القرن الخامس هـ / 11 م ضاع ديوانه وتشتّت أشعاره في مصادر متعدّدة يعسر أحيانا الحصول عليها جميعا .

البحث عدد 29

ـ الباحث : فاضل الجمّالي .
ـ عنوان البحث : رحلة ابن جبير بين الوصف والتّعليق .
ـ نوعه : حضارة (أدب رحلات) .
ـ الأستاذ المشرف : حسن الصّادق الأسود .
ـ تاريخ تقديم البحث : 1988 رقمه بالمكتبة 3957 .

التعريف بمحتوى البحث

ذكر الباحث في مقدّمته أنّ رحلة ابن جبير نصّ زاخر بالمعطيات الحضاريّة، ومليء بالإشارات والتّلميحات المعبّرة عن مختلف مجالات الحياة المادّيّة والرّوحيّة خلال القرن 6 /12 في شرق الرّقعة الإسلاميّة من مصر إلى الحجاز إلى العراق إلى الشام، دون إهمال لبعض البلدان الواقعة تحت سيطرة الصّليبيّين كصور وصيدا، أو تلك التي افتكّها المسيحيّون من أيدي المسلمين كجزيرتي صقليّة وإقريطش .

وإزاء هذا السّيل من المعلومات والأخبار جعل الباحث دراسته تشتمل على ستّة عناصر: أوّلها عنصر الطّريق وملابستها، وثانيها عنصر المدن والعمارة، وثالثها عنصر السّاسة والسّياسة، ورابعها عنصر الصّور الاجتماعيّة للجماعات الموصوفة في الرّحلة، وخامسها عنصر المعطيات الاقتصاديّة، ثم آخرها عنصر الفئات القارة وغير القارة للموصف .

البحث عدد 30

ـ الباحثة : قميرة بوسعيد .
ـ عنوان البحث : الإجماع من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي .
ـ نوعه : أصول الفقه .
ـ الأستاذ المشرف : توفيق بن عامر .
ـ تاريخ تقديم البحث : 1988 . رقمه بالمكتبة 3965

التعريف بمحتوى البحث

حاولت الباحثة أن توضّح مفهوم الإجماع عند ابن حزم، وضبطه من خلال كتابه (الإحكام). وقد جاءت القضايا المتعلّقة بهذا المحور متداخلة جدًا إلى حدّ أنها كانت تتكرّر في الكثير من المواطن .

ومع ذلك فإنّ ابن حزم قدّم ـــ حسب الباحثة ـــ في عرضه لمنظومة الإجماع نظريّة متماسكة الأطراف، خالية من التّضارب. فأعطى الإجماع بذلك مفهوما خاصًا، وحصره في ما اتّفق عليه الصّحابة من المعلوم من الدّين . وهو موقف هامّ من (قضيّة) الإجماع التي كانت محلّ جدل بين الأصوليّين، إذ هو يضبط تاريخيّة الإجماع وذلك في تحديده كما حصل في تاريخ المسلمين، وهو إجماع الصّحابة. لكنّه لا يقف عند هذه الحدود بل إنّه يطرح موضوع الإجماع الذي لا يكون سوى على المعلوم من الدّين. وفي ذلك يعيد الاعتبار إلى النصّ الدّيني بهذا الموقف النّقدي الذي يلخص كلّ المقولات والاتجاهات التي تدّعي إمكانيّة قراءة النصّ القرآني قراءة تأويليّة .

وهذا الموقف من ابن حزم لئن كان إيجابيًا في قراءة النّصوص الدّينيّة، فقد كان سلبيًا في تحديد ظاهرة التّشريع، لأنه نفى الجانب الاجتهادي واعتبر وقوعه إحداثا في الدّين، لأنّ الاجتهاد صفة إلاهيّة، والمجتهد متشبّه حتما بالله، وهو أمر مرفوض عند ابن حزم.

*** ***

تسامح في القرن 4 /10

لمّا افتتح الحاجب المنصور بن أبي عامر مدينة شانت ياقب في أقصى الشّمال الغربي لإسبانيا، ووصل إلى قبر القدّيس يعقوب أحد حواري عيسى عليه السّلام «وكل من يحفظه ويدفع عنه الأذى». ووجد على القبر شيخًا «فسأله عن مقامه فقال: أُونِس يعقوب. فأمر بالكفّ عنه». أمّا القوامس والمعاهدين «فقد كساهم وكسا رجالهم وصرفهم إلى بلادهم».

النفح : 1 /ص 415-416.

الجديد في المكتبة الأندلسيّة

1 ــ **أبحاث أندلسية** للدكتور حسن الوراكلي (كليّة الآداب ــ تطوان ــ المغرب) الطبعة الأولى طنجة 1990 : في هذا الكتاب ــ كما جاء في مقدّمة المؤلّف ــ «خمسة بحوث ممّا سبق أن قدّمها كاتبها للملتقيات وندوات علميّة دعت إليها مؤسسات ثقافيّة وجامعيّة داخل المغرب وخارجه، الجامع بينها ــ أي البحوث ــ أنّها كلّها تدور حول الأندلس : إثنان منها عُنيا بآستكشاف جوانب من حياة المجتمع الأندلسي، اعتمادا على مصادر فقهيّة، وإثنان آخران اهتمّا باستجلاء جوانب من ثقافة الأندلس من خلال البحث فيما كان يقوم بينها وبين أقطار الإسلام في مشرق ومغرب من أشكال التّواصل في هذا المجال. أمّا البحث الخامس فقد أريد به بلورة وجهة نظر أندلسيّة حول مفهوم الخلافة من خلال كتابات فقيه قرطبة ومفكّرها الشّهير ابن حزم».

2 ــ **ديوان الموشّحات الأندلسيّة** للأستاذ محمّد بوذينة طبعة تونس 1989 : نجد في هذا الكتاب ثلاثة أقسام متفاوتة الطول : في القسم الأوّل حاول المؤلّف ــ بعد مقدّمة أبرز فيها قيمة الموشّح أدبيًا وفنّيا ــ أن يؤرّخ لنشأة الموشّح ، وأن يدرس عناصره وأوزانه ومواضيعه . وفي القسم الثّاني قام بالترجمة لمشاهير الوشّاحين، ورتّبهم ترتيبا زمنيًا مبتدئا بالعهد الأموي بالأندلس إلى عهد بني الأحمر في غرناطة، فتحصّل لديه 63 ترجمة لوشّاحين من مختلف العصور الأندلسيّة. أمّا القسم الثّالث ، وهو أطول الأقسام ، فقد جمع فيه المؤلّف الموشّحات وعددها 247 موشّحا . وبذلك يكون كتاب الأستاذ بوذينة بحقّ ديوان الموشّحات الأندلسيّة.

3 ــ **شرح رقم الحلل في نظم الدّول للسان الدّين بن الخطيب** تحقيق د. عدنان درويش طبعة دمشق 1990 : الكتاب هو عبارة عن أرجوزة وشرح لها في التّاريخ الإسلامي ابتداء من عصر الرّسول ﷺ والخلفاء الرّاشدين ، فالعصر الأموي والعصر العبّاسي، إلى سقوط بغداد على يد التّتار وانتقال الخلافة ــ وقد أصبحت شكليّة ــ إلى القاهرة . ثمّ تاريخ الأندلس والمغرب من الفتح إلى عهد لسان الدّين في القرن 8 /14. وهذا القسم الأخير هامّ، لأن صاحب الأرجوزة عايش بعض أحداثه، وشارك فيها، وكان شاهد عيان عليها.

4 ــ **كتاب ذكر الأقاليم واختلافها لإسحاق بن الحسن الزيّات القرطبي.** تحقيق ونقل إلى الإسبانيّة لفرانسيسكو كستيّو. طبعة جامعة برشلونة 1989: هذا الكتاب من صنف المؤلّفات الجغرافيّة وكتب المسالك والممالك عند العرب. قسّم فيه مؤلّفه (توفّي بعد 440 /1048) الأرض إلى سبعة أقاليم. وتحدّث عن المعمور من الأرض شرقا وغربا، وحدّد المسافات بين البلدان. ثمّ عرّف بأهمّ مدن كلّ إقليم، وبالنّسبة إلى بلاد الأندلس (من ص 253 إلى 257)، عرّف بمدينة قرطبة وإشبيلية وطليطلة وسرقسطة، وعرّج في آخر الصفحات المخصّصة للأندلس إلى تاريخ افتتاح العرب لها في نهاية القرن 1 /7.

5 ــ **ابن الأبّار السّياسي والكاتب العربي البلنسي (1199 ــ 1260)** : هذا الكتاب صدر بالإسبانية.وهو عبارة عن مجموع البحوث التي قدّمت في ملتقى أندة بإسبانيا حول الشّاعر والكاتب البلنسي ابن الأبّار من 20 إلى 22 فيفري 1989. وقد قامت بطبعه اللّجنة الثّقافيّة ببلنسيّة سنة 1990 في 330 صفحة بإشراف الأستاذين ميكال دي بلزا وخيسوس أوقات. ونجد في هذا المجلّد الأنيق كامل البحوث التي ألقيت في النّدوة. وقد تمّ نقل ما أُلقي منها بالعربيّة إلى الإسبانيّة. أمّا النّصوص العربيّة لتلك الدّراسات فقد ظهرت في عدد خاص لابن الأبّار من مجلّة «**دراسات أندلسيّة**» هو العدد الثّاني الصّادر في جوان 1989.

***   ***

زهد ولوذعيّة

كان الأديب العالم الصّالح أبو الحسن علي بن جابر الدّبّاج الإشبيلي[1] إماما في فنون العربيّة، ولكن شهر بإقراء كتب الآداب كالكامل للمبرّد ونوادر القالي وما أشبه ذلك، وكان ــ من زهده ــ فيه لوذعيّة. ومن ظرفه أنّ أحد تلامذته قال لغلام جميل الصّورة : بالله أعطني قبلة تمسك رمقي ، فشكاه إلى الشّيخ وقال له : يا سيّدي : قال لي هذا كذا، فقال له الشيخ : وأعطيته ما طلب ، فقال : لا . فقال له : ما هذه الثّقالة ، ما كفاك أن حرمته حتّى تشتكي به أيضا ؟ وحسبك من جلالة قدره أنّ أهل إشبيلية رضوا به إماما في جامع العدبس.

النّفح : 3 /9 ــ 478

(1) من أدباء إشبيليّة في أواخر النّصف الأوّل من القرن 7 /13 وقبيل أن يستولي عليها النّصارى نهائيا (القدح ص 155).

تخطيط لمقال أدبي

أ. كمال عمران
كلية الآداب ـ منوبة

1 ـ التذكير بأبرز مراحل إنجاز المقالة :

الإنشاء أو المقالة من الأعمال التي يمتحن فيها طالب المعرفة والعلم. فهي المفصح عن قدرة التلميذ أو الطالب على فهم البرنامج وعلى تفسيره. كما يجمع هذا العمل بين جانب إبداعيّ ذوقيّ جماليّ، وآخر علميّ موضوعيّ رياضيّ. فلا عجب أن يحيل الإنشاء على تميّز التلميذ أو الطّالب. وليتيسر هذا التميّز يجدر أن نذكّر بالخطوط الكبرى لهذا العمل:

أ ـ كل إنشاء ينطلق من موضوع، وكلّ موضوع يتّسع بشكل أو بآخر إلى جزأين. النص والسّؤال. النصّ يضمّ المسألة، والسؤال يحتضن المشكليّة. فأوّل ما يبادر به مُنشئ المقالة التمييز بين هذين الجزأين، إذ الأوّل نصّ قصير قد يوغل في القصر والإيجاز، والثّاني ضروب من الأسئلة. ومن الطّبيعي أن يبدأ تأمّل الموضوع من السّؤال، لأنّه يفتح على تصوّر العمل في خطوطه الكبرى. فإن جاء السؤال تحليلا فإنّ التصوّر يعود إلى نصّ الموضوع، ومنه يستمدّ العناصر الكبرى. وإن جاء تعليقًا فهو تصوّر ثنائيّ، فيه قسم تحليليّ وآخر هو التعليق. وإن كان نقاشا فهو ثلاثيّ : قسم هو الأطروحة، والثّاني هو النقض، والثالث هو التأليف. فكلّما تغيّر السّؤال، تمخّض التصوّر لعناصر تلائمه. أمّا نصّ الموضوع فهو الغذاء للتصوّر، أو هو الجسم الذي يرتدي ثوب التصوّر في السّؤال. فالسّؤال يحطّ في رحال العناصر الكبرى وهي مفاصل الجوهر الكبرى. والنّص يوفّر لتلك المفاصل معانيها وفروعها.

ب ـ كل فكرة في الموضوع، مهما صغرت أو كبرت، يعني كانت عنصرًا في المفاصل الكبرى أو كانت فرعا منه، تمرّ بمراحل ثلاث أساسيّة: هي المقدّمة والجوهر والخاتمة. فالفكرة تبدأ بتمهيد ثم تستوجب جوهرًا هو روحها وأساسها، ثم تنتهي بخاتمة هي بمثابة التخلّص إلى الفكرة الموالية. فلا تُبنى المقالة على المقدمة والجوهر والخاتمة فحسب، بل كلّ فكرة تخضع في صورة مصغّرة للطّريقة نفسها. وهذا المنهج كفيل بأن يضمن الترابط العضوي سواء بين الأفكار أو بين العناصر.

ج ـ تحتاج المقالة إلى التوازن بين عناصرها، وهو يُرسم في التخطيط قبل إنجازه في الإنشاء. ويجدر أن يبدو هذا التوازن للعيان الظاهر قبل أن يتحوّل إلى العمل ذاته، لأنّه يتّصل بالترتيب وبالتفصيل وبالتوزيع. وهو يضمن لصاحب المقالة تصرّفا محكمًا ومنطقيًا في المعلومات، فلا تزدحم عليه ولا تستعصي بقدر ما تخضع لعملية إنشاء وبناء وإحكام تراعي منطقا ملائما يبدأ عادة بالأفكار البسيطة ليصل إلى الأفكار العميقة.

د ــ تتسع المقدمة إلى عناصر ثلاثة : هي المدخل وهو تمهيد عام، وطرح وهو ضبط المشكلية، والإحالة وهو الإلماع إلى مراحل الجوهر. ولا نرى الطّرح على ما تعوّد كثير من التلاميذ والطّلبة قائما على إعادة نصّ الموضوع، ثمّ أن يشفع بالأسئلة التي تفتح على الجوهر. وأمّا الجوهر فهو قرين السؤال وطبيعته ولكنّه لا يتخطى أربعة عناصر ولا يستوي دون العنصرين. وللخاتمة مراحل ثلاث : هي إجمال الجوهر، وإجمال النقد، والإحالة على قضيّة جديدة لا تتبلور حتما في شكل أسئلة.

2) الموضوع: تمثّل رحلة موسى العسكري في كتاب ميخائيل نعيمة «اليوم الأخير» رحلة معرفيّة عالج فيها مسألتي الحياة والموت، فأنتهت إلى تأليه الإنسان. حلّل هذا الرّأي وعلّق عليه.

1 ــ المقدمة :

أ ــ المدخل : تقوم الفكرة المحوريّة في المدخل على اختيار نعيمة الأدب الذّهني، وهو يؤسّس الكتابة على الأفكار ويجعل الأديب رسولا حسب فهمه لوظيفة الأديب في كتابه الغربال. (لا يكون المدخل عادة تاريخيًا أو حكمًا جاهزًا أو شاهدًا نقديًا).

ب ــ الطرح : ذكرنا أنّ الطّرح هو موضوع نصّ الموضوع: يعني الفكرة المحوريّة فيه. فالمشكليّة هي الانطلاق من صلة الإنسان بالحياة والموت إلى التألّه.

ج ــ الإحالة : وهي تنطوي على مراحل الجوهر الكبرى، وهي الأبعاد المتعلّقة بالحياة والموت والإفصاح عن المنظومة الفكريّة عند نعيمة في هذا السّياق. ثم الخروج إلى الطّريقة التي ارتآها ليصبح الإنسان إلهًا، والانتهاء إلى مواطن التعليق : وهي الكشف عن خبايا المنظومة الفكريّة، وتأكيد التألّه خارج دائرة المعهود في الأديان والفلسفات.

2 ــ الجوهر :

I ــ التحليل :

1 ــ الأبعاد المتصلة بالحياة والموت في «اليوم الأخير» :

أ ــ الحياة مراحل تتلو مراحل : وهو مبدأ انتهى إليه موسى العسكري بعد تأمّلات طويلة أقنعته أنّ معنى الحياة يتغيّر إذا أدركنا معنى القاعدة والنّظام، وهي تجاوز ما هو ظاهر ومنكشف لكلّ النّاس ليتأصّل المتأمّل الباحث فيما يميّزه عن غيره بحكم الوضعيّة الجديدة التي أضحى يعيشها، فجرى تفكيره على قاعدة تأمّل متميّزة هي دحض معنى العقاب والجزاء في المعتقد الدّيني إلى مفهوم جديد يستوجب القصاص والعدل. والعدل يفرض أن يتحمّل كل إنسان أعباء أخطائه. وبهذا المعنى نخرج مع موسى العسكريّ من مفهوم يوم القيامة ويوم الحساب وهو القانون المألوف في الحياة الدّينيّة إلى قانون جارٍ في الوجود وفي الحياة لا خارجهما.

لقد فصّل نعيمة بين ما هو زائف يجترّه الإنسان في المعرفة العاديّة، ويتمثّل في أن الموت يفتح على باب يوم

القيامة، وبين ما هو يقين يطلبه الإنسان في مراحل حياته المتتالية: وهو أنّ الموت ليس إلّا عطلة بعد دورة من الحياة. والوجود مجموعة لا متناهية من عطل هي «الموت» ودورات هي «الحياة». وكلّ دورة وكلّ عطلة تبعد الإنسان، إن ببطء أو بسرعة، عن غيّه وذهوله لتجذّره في الوعي. لذلك فالحياة مراحل تتلو مراحل.

ب ـــ العدل والقصاص : اتّضحت لموسى العسكري حقيقة كانت خفيّة ثم تبلورت بشكل واضح. مضمون هذه الفكرة متّصل بعقيدة تُثبت وجود الله من جانب وتحدّد العلاقة بين الإنسان والله من جانب ثانٍ. فالله هو محور الوجود ، والإنسان خاضع لتصرفه،إلّا أنّ هذه الفكرة تفرض ملابسات منها: معنى الله ليس المعنى العاديّ المتعارف في الأديان، ومنها طبيعة العلاقة بين الله والإنسان لأنّ هذه العلاقة رهينة وعي الإنسان. فكلما رسخ في الذهول ازدادت الهوة. ومعنى العدل في هذا السياق يتجلّى من خلال صروف الحياة، فقد تأمّل موسى العكسري موت ابن المختار وهو حدث قدح حدثًا آخر: وهو ولادة المولود الأعمى في قصّة الإنجيل. وقد فهم من الحدثين معنى القصاص وهو ما لخّصه في قوله «حصادهم لما زرعوه». فكلّ عمل يأتيه الإنسان يلقى جزاءه إن عاجلا أو آجلا. وهي فكرة توصّل عنده معنى العدل. فليست الأمور في الحياة جارية على العبث والاعتباط، بل هي خاضعة للحكمة وللمنطق، والمهمّ أن يكدّ الإنسان حتى يعرف ذلك.

2 ـــ المنظومة الفكرية :

أ ـــ ظاهرة التأمّل : خرج موسى العسكري تدريجيا من الذهول إلى الوعي عن طريق التأمل،فقد استنطق التغيّر الحاصل في النفس، كما أدرك التغيّر الحاصل في مفهوم الحياة والوجود. لقد انتقل من مرحلة البحث في ذاته إلى البحث في العالم والوجود طلبا للوعي ولليقين.

أمّا أداة التأمّل فهي المعرفة بغتة بعد الإلحاح على سؤال «فرغ رأسي من كل شيء إلّا من هذه اللّماذا» لذلك يسرع إلى عبارات من قبيل «وبغتة خطر لي خاطر غريب».

والأداة هي أيضا الحواس وقد أبطلها في الساعة السادسة، والعقل وقد تغطّى إلى إغرائه في الساعة الثانية عشرة لينتهي إلى أدوات جديدة هي الحدس والخيال والإيمان. الحدس هو البوارق التي تنقدح في ذات المتأمّل، والخيال هو الممكن الماثل وراء حجبات الذهول، والإيمان هو الوصول إلى أن الإنسان في النظام، وهو الله، وأنّ النظام في الإنسان.

ب ـــ ظاهرة التقمّص : وقف موسى العسكري من الدين ومن الحياة موقفا نقديًّا، جعل الدين الحق خارج الشرائع السماوية. فهو أوّل الظاهرة الدينيّة ليخرجها عن العبادات والطقوس وليجعلها نواميس وحكمة ومعرفة باطنيّة. والحياة المألوفة عنده هرمٌ شاخ فانهار، فهي معقل الأوثان. ووجب البحث عن دلالتها الحقيقيّة. وهو ما يتجلّي في التقمّص. لا ينظر موسى العسكري، بالتقمص، إلى الحياة على أنّها نهاية يعقبها «الموت». بل الحياة امتداد في باطن معناها. فهي تستمد منطق امتدادها من التقمص. وهو التدرج الطبيعي من الذهول إلى الوعي عبر مراحل كما أسلفنا.

3 ـــ **كيف يصبح الإنسان إلهًا ؟**: ليس التألّه عند نعيمة التعبّد والتنسّك، بل هو عروج يفترض التخلّص من عوائق الجسد والطبيعة بالسّيطرة على الجسد بالفكرة والقلب، ثمّ بالسّيطرة على الطبيعة عند تأمّل دورها في الحياة والوجود. فالإنسان يبدأ بأن يسود على ذاته ثم يسود على الطّبيعة حتى يعرج إلى التألّه: وهي الوعي بالصلة الحقيقيّة بين الإنسان والله. وهي نهاية حتميّة في نظر موسى العسكريّ وهي التي تبرّر وجود الهاتف اللاّمسمّى في الرّواية وقد تجسّم معنى التأله في شخصية هشام العسكريّ ثمّ في موسى العسكريّ.

II. التّعليق :

1. الكشف عن خبايا المنظومة الفكرية :

أ ـــ التيوزوفيّة La théosophie : وهي مبدأ في الحياة اهتدى إليه نعيمة، وألبسه شخصيّة موسى العسكري. ومؤدّى هذه التيوزوفيّة أنّها معرفة باطنيّة تُقرّ بأنّ الوصول إلى الله يتمّ عبر مراحل معرفية ورياضة نفسيّة لا تلتزم بالأديان والشرائع، كما لا تسلك مسالك الفلسفات. فمعناها الجوهريّ هو الحكمة الإلهيّة أو الحكمة الكامنة في الله. وبدون مراعاة هذه القاعدة الفكريّة تصبح المنظومة الفكريّة عند نعيمة غير ذات منطق داخلي.

ب ـــ الانتماء إلى الأدب المهجري : لا نغفل عند التعليق انتماء نعيمة إلى المدرسة المهجريّة. وقد أحدثت انقلابًا في الأدب العربي بميلها إلى الرومنطيقيّة وباكتشافها لمبدإ الثنائيّات. وكلّ رواية «اليوم الأخير» رحلة من الثنائيات (كالخير والشرّ، والظلم والعدل، والفقر والغنى، والكراهيّة والمحبّة...) إلى الأحادية. ولبّ الأحادية هو التأحّد بين المخلوق والخالق، بين الإنسان والله.

2 ـــ التألّه خارج الأديان : يمثّل موسى العسكري في «اليوم الأخير» شخصيّة نموذجيّة، أراد بها نعيمة أن يدعو إلى نمط جديد في الحياة. وتدرك ملامح هذه الشّخصية بالقياس إلى الشّخصيّات الأخرى في «اليوم الأخير» فهي على أنماط: الأوّل موغل في الذّهول راسب في الجهالة كبولسانين وأمّ فرحات والصّيّاد، والثاني متهيّئ للتغيير كأمّ زيدان والمختار، والثالث هو هشام العسكري وقد جعل نعيمة الابن مستقبلا للأب في ضوء اختراقه لمنطق الحياة العاديّة واستئنافه إلى الحياة الحقيقيّة، وفيها تكمن المعرفة الحقيقيّة، وهي معرفة ما كان وما هو كائن وما سيكون.

3 ـــ خطاب نعيمة . تنطوي رواية «اليوم الأخير» على خطاب روحانيّ أمعن في التجريد وتاه في رحاب الميتافيزيا. فهل هو الخطاب الذي يصلح لوطن عربّي كان في السّتينات يتهيّأ لأعتى صفعة وهي حرب الأيّام الستّة؟ .

3 ـــ الخاتمة :

أ ـــ إجمال الجوهر : جسّمت رواية «اليوم الأخير» حدثا خطيرا في الأدب العربي الذّهني، إذ هي تبشّر بمفهوم جديد يمسّ الحياة والموت وعلاقة الإنسان بالله .

ب ـــ إجمال النّقد : «اليوم الأخير» أسلوب في التّعبير يخترق حاجة الواقع العربي في السّتينات، فهو يريد أن يرفع هذا الواقع إلى السماء في حين لم يستوِ بعد فوق الأرض.

ج ـــ الإحالة : تبيّن العلاقة بين طرق التّعبير في الأدب والبيئة العربيّة. يعني هل أنتجت البيئة العربيّة طرائق ملائمة ؟

مشروع تخطيط لموضوع أدبيّ

أ. منصف الجزار
معهد بورقيبة للّغات الحيّة

الموضوع : «لم يكن الخيال في رسالة الغفران للمعرّي وسيلة لتصوير الآخرة بقدر ما كان مطيّة مكّنت المعرّي من نقد أوضاع مجتمعه ومشاغل عصره». هل تجد في نصّ الغفران ما يدعم هذا الرأي أو يعدّله .

ا)مرحلة فهم الإشكاليّة :

ــ البعد اللّغوي الدّلالي :

الخيال ــ رسالة الغفران 1) وسيلة لتصوير الآخرة.
(القضيّة) (المصدر) 2) مطيّة لنقد
(أ) أوضاع المجتمع (ب) مشاغل العصر
(ماديّة) (معنويّة)
(وجوه القضيّة)

ــ البعد النحويّ السّياقي :

لم يكن الخيال وسيلة تصوير للآخرة الخيال يصوّر الآخرة: نعم ولكن لا يكفي.
بقدر ما كان مطيّة لنقد أوضاع ومشاغل..الخيال مطيّة للنقد: نعم وهذا يكفي.
الخيال في نصّ الغفران ينزّل في مستويين :
○ مستوى الظاهر (تصوير الآخرة).
○ مستوى الحقيقة (تصوير لأوضاع ومشاغل).
ــ نصّ القولة يلحّ على مستوى الحقيقة ويعتبره مظهرا جوهريا من مظاهر نصّ الغفران.

ـ مستوى السؤال :

ما المطلوب إنجازه ؟!

أو 1) تدعيم الرأي. ـ للمترشح الخيار بين الوجهين
2) تعديل الرأي

ـ تحليل صيغة السؤال منهجيا :

ـ الخيار الأوّل : هل تجد ما يدعّم هذا الرأي في الغفران ؟
منهج تحليلي : الغرض منه تبنّي نصّ القولة .
ـ الخيار الثاني : هل تجد ما يعدّل هذا الرأي في الغفران ؟
منهج جدلي : تحليل يفضي إلى مناقشة .
ـ إذا تمّ اختيار الخيار الأوّل أي المنهج التحليلي فيمكن أن نعتمد منهج الوصف فالتحليل فالتعليل .
ـ إذا تمّ اختيار الخيار الثاني أي المنهج الجدلي فيمكن أن نعتمد منهج الأطروحة فنقيض الأطروحة فالتأليف.

○ سنعتمد في معالجتنا الخيار الأوّل وفي ضوئه سنحدّد ملامح تخطيط الجوهر.

المقدمة :

المنطلق المعاكس :
الخيال في نصّ الغفران لأبي العلاء يطرح أكثر من قضيّة.

المنطلق العام :
من النقاد من أنكر الخيال في الغفران (كامل الكيلاني).

المنطلق الخاص بإشكالية الموضوع:
من النقاد من أثبت الخيال في الغفران (الشريقي).

كيف ذلك ؟
من النقاد من أقرّ حضور الخيال في نصّ الغفران وأقرّ أنّ هذا الخيال شغل في هذا النصّ الأدبيّ وظائف مخصوصة وتجاوز بذلك الخيال الظاهرة الأسلوبيّة إلى الظاهرة الفاعلة في قيام النصّ الأدبي...

الجوهر: تمّ صياغة الجوهر في إطار تحديد طبيعة العلاقة بين نصّ القولة ونصّ السؤال... ويتحدّد ذلك في ضوء اختيارنا للمنهج التحليلي على أساس تبنّي الرأي.

محاور الجوهر:

ـ **مستوى الظاهر:** الخيال في الغفران وسيلة تصوير للآخرة:
وصف ـ تحليل ـ تعليل

ـ **مستوى الحقيقة** : الخيال في الغفران مطيّة لنقد مشاغل العصر وأوضاع المجتمع:
وصف ـ تحليل ـ تعليل

تفصيل الجوهر :

1) مستوى الظاهر :
○ الخيال في الغفران وسيلة لتصوير الآخرة.
الآخرة وزّعت في النّصّ على ثلاثة فضاءات:

○ فضاء الحشر.
○ فضاء الجنّة.
○ فضاء الجحيم .
ـــ الخيال المعتمد في تصوير الآخرة لم ينطلق من العدم أو الوهم بل انطلق من مادّة معروفة ومتداولة.
ـــ الخيال المعتمد في هذا الإطار هو خيال التنسيق (حسب عبارة طه حسين في التجديد).
فالاستطراد في الآخرة متخيّل ومرتبط بالوجود التقديري (بقدرة ربّنا).
2) مستوى الحقيقة :
الخيال مطيّة لنقد أوضاع المجتمع .
كيف ساعد الخيال على نقد أوضاع المجتمع ؟
○ نقد المعرّي واقعا دينيّا: صوّر الدين في النفوس.
○ نقد المعرّي واقعا أخلاقيّا : الوساطة. الشفاعة. المحسوبيّة...
○ نقد المعرّي واقعا ذهنيّا: تصوّر العوام للحياة الثانية بتقديم صور الخيال العربي.
ـــ علاقة المعرّي بمجتمعه علاقة إشكاليّة وعلاقة رفض لقيم سائدة فعمد إلى نقدها، وهذا النقد يعني الرّفض والفضح. الخيال يؤدّي إلى وظيفة هي النقد وهي غاية مركزيّة في رسالة الغفران.
الخيال مطيّة لنقد مشاغل العصر.
مظاهر مشاغل العصر المطروحة في الغفران :
ـــ المسائل اللّغوية.
ـــ المسائل الأدبيّة.
ـــ المسائل الفكرية .
كيف ساعد الخيال على نقد مشاغل العصر؟
كانت للمعرّي مواقف من مشاغل عصره وساهم الخيال في إبراز هذه المواقف في مستوى رفض الجاهز والمقنّن والدعوة إلى قيام فكر نقدي يعتمد المقولة العقليّة أساسا ويرفض التقليد وينتصر إلى مدرسة أدبيّة تؤمن بالتجديد وتمارسه.
كانت العزلة مكانية ولم تكن ابتعادا عن مشاغل العصر:
○ هي عزلة الأديب الناقد .
ـــ في مستوى الإبداع .
ـــ في مستوى نقد الأدب .
○ هي عزلة الأديب المفكّر .
ـــ في مستوى رفض الاتّباع .
ـــ في مستوى سنّ سنن جديدة .
هذه العزلة أفضت إلى شعور بالغربة في إطار العلاقة بالآخر وبذلك نفهم كيف أفضى هذا الخيال إلى النقد الذي تحوّل إلى دعامة من دعائم نصّ الغفران. وهذا النقد سيكون ساخرا. وبذلك اكتملت المنظومة التي أفرزت هذا النّصّ الأدبي : خيال ← نقد ← سخريّة .
إنّ الخيال دعامة النقد في الغفران .
لكن إلى أيّ حدّ يمكن للخيال، أن يفرز وسيلة معرفيّة تفضي إلى الكشف عن المعرفة والحقيقة ! هل هذا النقد يسعى إلى التعلّق بحقيقة نسبيّة أم بحقيقة سرمديّة؟

هل يدّعي المعرّي أنّه وحده يملك الحقيقة وبذلك يبيح لنفسه النقد والسخرية من المواقف المغايرة لموقفه ؟.

إنّنا مع الأديب الواعي بأنّه يملك نسقا فكريًا ورؤية يؤمن بقيمتها... نحن مع «الشاعر النبيّ» الذي يروم أن يعرض في أدبه تجربة رائدة رافضة للتجربة السائدة. نحن مع الحالمين بالتغيير الرافضين للجاهز والثابت ودورهم هام في بناء الرؤية الكونيّة عند الجماعات... من هذا المنطلق نفهم غربة الشعراء في محيطهم وأثرهم المتخطّي لدورة الأزمنة والفاعل عبر العصور في تقديم تفسير للمنزلة الإنسانيّة.

الخاتمة :

ـــ الخيال عنصر أساسي في مستوى الإنتاج الأدبي .

ـــ الخيال في نصّ الغفران أخرج الرسالة من مدار الحياة الثانية ونزّلها في إطار مدار الحياة الأولى.

ـــ الخيال أباح العودة إلى الواقع للنظر إليه بعين فاحصة ونافذة وناقدة.

ـــ الخيال في نصّ الغفران تعامل مع شبكة من العلامات لعلّ أبرزها: النقد والسخرية وصار بذلك محور هذه الشبكة تتفرّع عنه خيوط وتعود إليه خيوط أخرى نسجها أبو العلاء المعرّي الأديب.

★ ★ ★

عين الحسود فيها نقطة

قال صاحب المسهب[1]: كنت بمجلس القاضي ابن حمدين[2]. وقد أنشده شعراء قرطبة وغيرها. وفي الجملة هلال[3] شاعر غرناطة، ومحمّد بن الإستجّي[4] شاعر إستجّة الملقّب بزحكون. فقام الإستجّي. وأنشد قصيدة منها:

إِلَيْكَ ابنَ حمدينَ انتخلْتُ قَصَائِدًا ... بِهَا رَقَصَتْ فِي القُضْبِ وُرْقُ الحَمَائِمِ

أنا العَبْدُ لكِنْ بالمَـوَدَّةِ أُشْتَـرَى ... إذَا كَانَ غَيْرِي يُشْتَـرَى بالدَّرَاهِـمِ

فشكره ابن حمدين، ونبّه على مكان الإحسان، فحسده هلال البياني على ذلك. فلمّا فرغ من القصيدة قال له هلال: أعد عليّ البيت الذي فيه (رقصُ الحمام) فأعاده. فقال له: لو أزلت النّقطة عن الخاء[5] كنت تَصدق. فقال له في الحين ولو أزلتَ النقطة عن العين كنت تُحسنُ.

وكانت على عين هلال نقطة، فكان ذلك من الاتّفاق العجيب والجواب الغريب.

النفح : 3 /537

---

(1) هو الحجاري : أبو محمّد عبد الله بن إبراهيم الحجاري. وكتابه المسهب في غرائب المغرب، ألفه لعبد الملك بن سعيد بعد أن وفد عليه في القلعة سنة 530 /1135. وعلى أساس هذا الكتاب ألّف كتاب المُغرب في حُلي المغرب لابن سعيد. (المغرب : 2 /35).

(2) ابن حمدين : أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين : قاضي الجماعة بقرطبة في العهد المرابطي ت 508 /1114 (الغنية للقاضي عياض رقم 2).

(3)-(4) من شعراء القرن 6 /12 حسب النص لم نتمكّن من معرفتهما.

(5) أي انتحلت يصبح انتخلْتَ .

27) Abdelkarim Ben Hamida: Ibn 'Abdūn : his life and work. N° 3736 (1987).

28) Habīb ad-Dahmānī : Ibn Labbāna : his life and Work. N° 3832 (1987).

29) Fādil al-Jammālī : Ibn Jubayr's «Riḥla» Descriptions and comments. N° 3957 (1988).

30) Qumayra Būs'īd :«Al Ijmā'» in Ibn Ḥazm's «Book of al 'Iḥkām» N° 3965 (1988).

*** *** *** ***

*** ***

***

26) Hassan Garwasi Ibn Rusd, jurisconsulto según su libro: Bidāyat al-Mujtahid» N° 3599 (1986).

27) Abdelkarīm Ben Hamida: Ibn 'Abdūn : El Hombre y su obra. N° 3736 (1987).

28) Habīb ad-Dahmānī: Ibn Labbāna : El hombre y su obra. N° 3832 (1987).

29) Fādil al-Jammālī: Ibn Jubayr : su Riḥla : Descripción y comentario. N° 3957 (1988).

30) Qumayra Būs'īd : «Al Ijmā'» según el libro : «Al Iḥkam» d'Ibn Ḥazm. N° 3965 (1988).

b)

L'Espagne Musulmane (Al-Andalus) dans les études universitaires à Tunis
(4ème partie)

Cheikha Djomáa

26) Hassan Garwasi Ibn Rusd : jurisconculte d'après son livre : «Bidāyat al-Mujtahid» N° 3599 (1986).

27) Abdelkarīm Ben Hamida: Ibn 'Abdun : L'homme et l'œuvre. N° 3637 (1987).

28) Habīb ad-Dahmānī : Ibn Labbāna : L'homme et L'œuvre. N° 3832 (1987).

29) Fādil al-Jammālī : Ibn Jubayr : sa Riḥla : description et commentaire. N°3957 (1988).

30) Qumayra Būs'īd : «Al Ijmā'» d'après le livre : «Al-Iḥkām» d'Ibn Ḥazm. N° 3965 (1988).

c)

Moslem Spain (Al-Andalus) in University Studies in Tunis
(Part IV)

Cheikha Djomáa

26) Hassan Garwasi Ibn Rusd, a Fakih. Study based on «Bidāyat El-Mujtahid». N° 3599 (1986).

Lucie Bolens ha recopilado en este libro 300 recetas andalusíes. Demuestra que la historia de la alimentación y de la cocina en Al-Andalus es la historia de una convivencia multisecular porque nutrirse es no solamente un arte de vida sino también una muestra de sabiduría y de humanismo prático.

b)

Présentation d'un livre
Lucie Bolens: La cuisine andalouse, un art de vivre (XI^{e} - XIII^{e} Siècle)
Paris 1990

Siham Dabbabi Missaoui

La gastronomie est une voie pour pénétrer la société andalouse, société de syncrétisme et de tolérance, carrefour de trois continents, de trois cultures et de trois religions qui prolonge par bien de points l'antiquité.

Lucie Bolens a rassemblé 300 recettes.

Elle montre dans son livre que l'histoire de l'alimentation et de la cuisine en Al-Andalus est l'histoire d'une convivialité et que se nourrir est non seulement un art de vivre mais aussi une sagesse et un humanisme pratique.

c)

Book Review
Lucie Bolens: Andalusian Cooking, a way of life.
(XI^{e} - XIII^{e} Century)
Paris 1990

Siham Dabbabi Missaoui

Gastronomy may be a key to understanding andalusian society, a society of syncretism and tolerance, a crossroads of three continents, three cultures and three religions, a crossroads, which, in many aspects, is a continuation of antiquity.

L. Bolens has collected 300 recepes. In her book, she shows that the culinary history in Andalusia is that of conviviality, and that eating is not only a way of life but also a wisdom and a practical humanism.

*** ***

VI

a)

La España Musulmana (Al-Andalus) en los estudios universitarios de Túnez
(Cuarta Parte)

Cheikha Djomâa

c) **Morisque Aljamiado Literature in Joan Corominas's «Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana**

Mohamed Néjib Ben Jemia

The study of the importance given to the aljamiado-morisca literature in Joan Coronimas's «Diccionario Críticio Etimológico de la Lengua Castillana» is a possible way into the so little tapped a field that Moriscos' literature is.

We do not claim in this study to sketch out any linguistic outline to the «aljamiado-morisca» literature, nor solve the tricky problems it poses. What we are concerned with is to point out its significance in relation to the history of Spanish language from the phonetic point of view as well as from the syntactic and lexical ones.

Thus, we have first addressed ourselves to Joan Corominas's D.C.E.L.C.'s articles which are either directly or indirectly concerned with «aljamiada» literature, with a view to analysing them and bringing out the importance he ascribes to «aljamia» from the phonetic, syntactic and lexical points of view.

Then we have applied Corominas's different theses on the aljamiado N° 774 manuscript at the «Bibliothèque Nationale de Paris».

Finally, we have tried to give a socio-linguistic explanation to the hybrid character of «aljamia», that islamic variant of Spanish.

*** ***

V

a) **Resena**

Lucie Bolens: La cocina andalusí, un arte de vida (siglo XI - XIII) Paris 1990

Siham Dabbabi Missaoui

La gastronomía es un camino que lleva a la exploración de la sociedad andalusí, sociedad de sincretismo y de la tolerancia, punto de encuentro de tres continentes, tres culturas y tres religiones, que en varios puntos, prolonga la antigüedad.

No pretendemos en este estudio esbozar un bosquejo linguístico de la literatura de los moriscos, ni resolver los problemas espinosos que ésta implica. Nuestro propósito consiste en subrayar el interés que aporta a la historia de la lengua española sobre los planes fonético, sintáctico y léxico.

Por ello, hemos sacado primero los artículos del D.C.E.L.C. que tienen una relación directa o indirecta con la literatura aljamiada, con el fin de analizarlos y deducir la importancia que condede J. Corominas a la aljamía en el conocimiento de la evolución fonética, sintáctica y léxica del español.

Luego, hemos aplicado las diferentes tesis de J. Coraminas sobre el manuscrito aljamiado-morisco N° 744 de la Biblioteca Nacional de París.

Por fin, hemos intentado dar una explicación sociolinguística al hibridismo de la aljamía: esta variante islámica de español.

b) La Littérature Aljamiado Morisque dans le «Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana» de Joan Corominas

Mohamed Néjib Ben Jemia

L'étude de l'importance donnée à la littérature aljamiado-morisca dans le «Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana» de Joan Corominas constitue une entrée en matière à ce domaine si inexploité qu'est la littérature des Moriscos.

Nous ne prétendons pas, dans cette étude, esquisser une ébauche linguistique de la littérature «aljamiado-morisca» ni résoudre les épineux problèmes qu'elle implique. Notre propos est de souligner l'intérêt qu'elle apporte à l'histoire de la langue espagnole tant sur le plan phonétique que sur les plans syntaxiques et lexicaux.

Aussi, avons nous relevé d'abord les articles du D.C.E.L.C. de Joan Corominas, ayant un rapport direct ou indirect avec la littérature «aljamiada» afin de les analyser et en dégager l'importance qu'il accorde à la «aljamía» aux niveaux phonétique, syntaxique et lexical.

Ensuite, nous avons appliqué les différentes thèses de Corominas sur le manuscrit aljamiado N° 774 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Enfin, nous avons essayé de donner une explication socio-linguistique à l'hybridisme de la «aljamía» : cette variante islamique de l'espagnol.

b)

Poèmes inédis
(Deuxième partie)

Houcine Yacoubi

Ce sont des poèmes adressés par les andalous menacés par l'intensité de la Reconquista, aux souverains musulmans afin de venir à leur secours. Certains répondent à l'appel de la guerre sainte et envoient des troupes et des secours. D'autres se contentent d'adresser leurs encouragements et leur soutien moral aux combattants Andalous.

Les deux poèmes qu'on publie pour la première fois traduisent la manière de solliciter cette assistance et décrivent le sort malheureux des Indigènes et des Andalous après la prise de «Ceuta» par les Portugais en 818/1415.

c)

Unpublished Poems
(Second part)

Houcine Yacoubi

These are poems addressed by the Andalusians,threatened by the intensity of the Reconquista, to the Moslem sovereigns and calling for their help.

Some of them, heeding the call of Holy war, did send relief forces and other forms of assistance.

Others did nothing beyond addressing encouragement and moral support to the Andalousian fighters.

The two poems that we publish for the first time are an expression of the way that form of assistance was sought and describe the predicament of the indigenous and Andalusians after the taking of «Ceuta» by the Portuguese in 818/1415.

*** ***

IV

a)

La literatura aljamiado-morisca en el «Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana» de Joan Corominas

Mohamed Néjib Ben Jemia

El estudio de la importancia dada a la literature aljamiado-morisca en el **Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana** de Joan Corominas es una introducción al campo tan inexplotado de las letras moriscas.

Tant d'efforts traduisent clairement le grand apport de al Ḥakam à la vie scientifique de Al Andalus.

c) Al Hakam al Mustansir's efforts to promote scientific activity in Al-Andalous

Wa'il Abū Ṣālah

This paper tries to trace Al-Ḥakam al Mustansir's efforts to promote scientific activity in Al-Andaloụs. These efforts consisted in his dicision to make instruction compulsory by building a certain number of «Katatibs» (coranic schools) round the city of Kordoba; he encouraged the scientists of Al-Andalous to write and publish books by granting them material as well as moral support; he surrounded them with respect and appointed some of them as ministers; others were considered among his closest friends. As a result of such a policy, the scientists wrote books and dedicated them to him, thus acknowledging his interest in them. Al-mustansir also showed a great interest in libraries ; he, according to Andalusian sources, spent a lot of mony to buy valuable books and consequently founded one of the three most famous libraries in the muslim world.

Thanks to all his actions, Al-mustansir can be said to have contributed a great deal in promoting scientifie life in Al-Andalous.

*** ***

III

a) Poemas inéditos (Segunda parte)

Houcine Yacoubi

Son poemas dirigidos por los andalusíes amenazados por la intensidad de la Reconquista, a los soberanos musulmanes de los que solicitan su auxilio.

Algunos contestan a la llamada de la guerra santa y mandan tropas y ayudas.

Otros se contentan con dirigir y animar a los combatientes andalusíes dirigiéndoles su sostén moral.

Estos dos poemas que se publican por primera vez traducen las ansias de asistencia y la suerte infeliz de los indígenas y de los andalusíes después de la toma de Ceuta por los Portugueses en 818/ 1415.

II

a) Aporte de al Ḥakam al-Mustansir al desarrollo de la vida científica de Al-Andalus

Wa'il Abū Ṣālah

Este estudio se refiere al aporte de al-Ḥakam al-Mustansir y a los esfuerzos que desplegó al Servicio del desarrollo de la vida scientific de al-AndalousEn efecto, al Ḥakam instituyó el principio de la enseñanza obligatoria ; promovió varias escuelas alcoránicas en los alrededores de Córdoba; alentó a los sabios andalusíes a que escribieran, concediéndoles su apoyo moral y material y su inmenso respeto. Les atrajo a la corte y tomó entre ellos al ministro y al amigo. Gracias a este clima propicio, los sabios llegaron a escribir sus obras. En testimonio de reconocimiento a su amparo y a su sabiduría, dedicaron a este gran mecena el producto de su inventiva.

Por otra parte, al-Ḥakam se ocupó de las bibliotecas Según las fuentes andalusíes, fue en este campo un modelo para su pueblo e invirtió muchisimo para atraer a los mejores libros, lo que le permitió tener la tercera mayor biblioteca del mundo islámico.

Dichos esfuerzos traducen a las claras el gran aporte de al Hakām a la vida científica de al Andalus.

b) Apports de Al-Ḥakam al-Mustansir au développement de la vie scientifique de Al-Andalus

Wa'il Abū Ṣālah

Cette étude se réfère aux apports de al-Ḥakam al-Mustansir et les efforts qu'il a déployés au service du développement de la vie scientifique de Al-Andalus. En effet, Al Ḥakam a institué le principe de l'enseignement obligatoire. Il a promu plusieurs écoles coraniques dans les environs de Cordoue et encouragé les savants andalous à écrire, leur accordant son appui moral et matériel et leur vouant tout son respect. D'ailleurs, il les a attirés à la cour et en a fait ses ministres et ses amis. Les savants ont pu, grâce à ce climat propice, écrire leurs ouvrages, ouvrages qu'ils ont dédiés à ce grand mécène en reconnaissance à sa sollicitude, son savoir et l'intérêt qu'il leur a toujours porté.

D'autre part, al-Ḥakam s'est enquis de l'état des bibliothèques et a essayé de les promouvoir. Dans ce domaine, il a été pour son peuple un exemple à suivre et ce d'après les sources andalouses. Il a fait venir les livres et a investi beaucoup pour avoir les meilleurs ce qui lui a permis d'avoir la 3è plus grande bibliothèque du monde islamique.

Lorsqu'il avait accompli la «Rihla», en partant du sud marocain vers l'an 500h/ 1106, Ibn Tūmart avait-il visité l'Espagne? Question importante, car elle est en liaison avec un certain nombre de sujets dont par exemple l'origine de l'influence Zaharite attestée par plusieurs chercheurs dans certains traits de la doctrine almohade, or nos sources ne permettent pas d'avoir une réponse claire et nette. Certaines d'entre elles affirment ce passage, d'autres l'ignorent complètement.

L'auteur essaye dans cet article de classer nos sources à propos de cette question, d'étudier les différences qu'elles présentent - différences parfois minimes mais aboutissant à des conséquences importantes - et d'exposer les différents canaux par lesquels l'influence Zahirite pouvait toucher la pensée d'Ibn Tūmart, puisque en dehors de l'Espagne - où le Zahirisme venait d'avoir à cette époque une impulsion nouvelle avec Ibn Ḥazm (m 456/ 1064), cette influence était possible en Orient ou au Maroc même où cette doctrine avait la possibilité de s'étendre à certains milieux et ce malgré ce que l'on dit et on repète à propos des almoravides et de leurs Fuqaha jugés fanatiques, d'esprit borné et ne tolérant aucune autre doctrine qu'un malékisme rigide et étroit. Les études actuelles - dont certaines faites par l'auteur - prouvent de plus en plus que cette image à propos de l'époque almorovide est à réctifier.

c) About Ibn Tumart's passage via Spain during his «Rihla»

Amor Ben Hamadi

When he travelled from southern Morocco about 500 H/ 1106 A.D. had Ibn Tumart visited Sapin? This is an important question because it is related to a certain number of subjects such as the origin of the Zaherite influence attested by many researchers in some features of Almohade doctrine; but our sources do not suggest a clearcut answer: some assert this passage; others ignore it altogether.

In this paper, the author tries to classify sources concerning this issue, to study their differences (these differences sometimes lead to concrete results) - and to investigate the different channels by which the Zaherite influence could have affected Tumart's ideas since, apart from Spain where the Zaharism had just been promoted by Ibn Ḥazm (in 456/ 1064), such an influence might have originated in the Eastern world or even in Morocco where such a doctrine could have spread among certain intellectual circles and this in spite of what has been said about the Almuravides and their «fukaha» who were considered fanatic, stubborn and tolerating no other doctrine but a rigid and narrow minded malekisme. Recent studies - among which the author's - show that this impression about El Mouravid epoch should be reconsidered.

Les Résumés

★ ★ ★ ★ ★ ★

I

a) **Del paso de Ibn Tūmart a España con motivo de su «Rihla»**

Amor Ben Hamadi

Durante su «Rihla» à partir del sur marroquì hacia el año 500/ 1106 visitó. Ibn Tūmart a España ? He aquì una pregunta importante, porque está relacionada con ciertos temas como por ejemplo el origen de la influencia Zahirite atestiguada por varios investigadores en ciertos rasgos de la doctrina almohade. Sin embargo nuestras fuentes no permiten dar una respuesta clara y tajante. Algunas afirman este paso, otras lo ignoran del todo y por completo.

El autor intenta, en este estudio, clasificar nuestras fuentes referentes a esta cuestión, estudiar las diferencias que entre ellas existen - diferencias a veces minímas pero de consecuencias importantes - y exponer los distintos canales por los que la influencia Zahirite hubiera tocado el pensamiento de Ibn Ṭūmart, ya que fuera de España- en la que el Zahirismo tenía en aquel entonces un nuevo empuje con Ibn Ḥazm (m. en 456/ 1064) dicha influencia era posible en Oriente o en Marruecos mismo donde esta doctrina tenía la posibilidad de extenderse a ciertos ambientes a pesar de los almoravides y del fanatismo de sus alfaquíès que no toleraban ninguna doctrina más que un Malekismo rígido y estrecho. Los estudios actuales - a los que el autor ha contribuido - abogan por el hecho de que esta imágen a propósito de la época almoravide, tiene que ser rectificada.

b) **A propos du passage d'Ibn Tūmart par l'Espagne lors de sa «Rihla»**

Amor Ben Hamadi

placencia limitado en el tiempo. Porque la historia antigua y moderna nos ha enseñado que las naciones en que aparecen los grandes filósofos, los creadores excelsos y los escritores sobresalientes son las que precisamente engendran a los magnos genios en ciencia, en medicina y en todos los campos de la inventiva.

A nivel árabe, la Asociación intentará resucitar, a partir de nuestro patrimonio, los nobles valores árabes para que sean entre nosotros una divisa común. Mostrar la espalda al hermano o agredirlo de manera cobarde no es de nuestra índole ; aprovechar las oportunidades para conseguir algún beneficio a corto plazo o a largo plazo tampoco es de nuestros principios. Por lo que compartimos con les Kubaitíes sus dolores y con los Irakíes sus heridas; y adherimos a la causa de los palestinos en la defensa de sus derechos legítimos y formulamos votos para que nazca un Líbano unificado y conciliado.

A nivel internacional nuestra Asociación se empeñará en consolidar los valores humanos, reduciendo el abismo entre las civilizaciones, las mentalidades y los intereses contradictorios y creando una plataforma propicia a la tolerancia, a la cooperación y a la fraternidad.

Para llegar a estas metas, no vacilaremos en denunciar a los que intenten ponerle término al fanatismo recurriendo a un fanatismo más violento. Las heridas del fanatismo necesitan ser curadas y no ahondadas, porque en los albores del siglo XXI, usar la fuerza entre naciones es suicidar a la razón humana y emplear la violencia en la sociedad es pisotear a los valores del hombre.

También denunciaremos a los que, en materia de derecho internacional, utilicen un doble lenguaje, porque esto engendra entre los pueblos débiles un sentimiento de frustración y de injusticia del que nacen el rencor y la desesperación y la inclanación a la reacción devastadora. No cabe duda de que extirpando la desesperación, se apacigua el corazón del niño humano en Oriente, sede de las religiones reveladas. Así, no lo desmiembran cuando está en un refugio y no lo matan cuando está orando en la mezquita y no lo destierran de su patria y de su casa porque es hijo del desamparo y no lo asustan cuando está en el regazo de sus padres.

Dr. Jomâa Chikha
Director de la Revista

Presentación

La aparición del sexto número de la revista «Dirāsāt Andalusiyya» coincide con la realización de un sueño que hemos incubado durante largo tiempo: la obtención del visado legal de creación de la Asociación Tunecina de Estudios Andalusíes[1].

Tres años después, ya tenemos un marco legal en el que evolucionamos : la Asociación, y un portavoz : su Revista. Este logro cultural será para nosotros un incentivo y un empuje para que sigamos empeñados en fomentar el pensamiento tunecino contemporáneo en particular y el árabe en general, en un campo de investigación cuya meta es la de poner de realce el esplendor de la civilización humana en la Península Ibérica.

La Asociación y su Revista tienden a realizar metas nobles dentro y fuera del país:

En el interior intentaremos rehabilitar la investigación científica en el campo de las ciencias humanas porque éstas son tan útiles como las ciencias exactas para el desarrollo equilibrado de las naciones. Por ello, procuraremos que la investigación en ciencias humanas obedezca a una política nacional firme en sus convicciones, lejos de cualquier sentimiento de com-

(1) El visado de la Asociación ha sido publicado en el periódico oficial de la república Tunecina en fecha del 26 de marzo de 1991. Sus miembros son los profesores: F. Dachraoui (Presidente), J. Chikha (Secretario General), S. Ridane, M. N. Ben Jemia, M. Ben Abdeljelil, M. Cadhi, K. Omrane, S. Ben Romdhane.